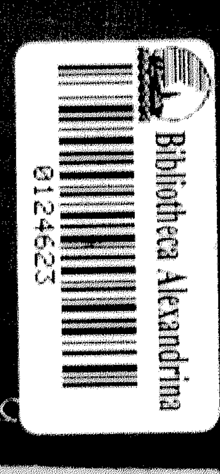
Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

القضاء والقدر في الإسلام

الكتاب الفائز بجائزة الملك فيصل العالمية للدراسات الإسلامية
لعام ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م

الجزء الثالث
عند المتفلسفة في الحضارة الإسلامية

تأليف
الدكتور فاروق أحمد الدسوقي



دار الاعتصام


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

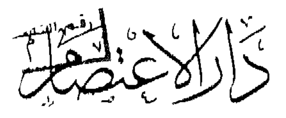
القضاءُ والقدرُ في الإسْلام

الكتاب الفائز بجائزة الملك فيصل العالمية للدراسات الإسلامية لعام ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م

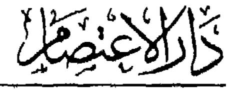
تأليف
الدكتور فاروق أحمد الدسوقي

الجزءُ الثالث

عندَ المتفلسِفة في الحضارة الإسْلاميّة



Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)



للطبع والنشر والتوزيع

٨ شارع حسين حجازي ـ القاهرة

هاتف : ٣٥٥١٧٤٨ ـ ٣٥٤٤٧٤٨ ـ فاكس ٣٥٤٦٠٣١

ص.ب : ٤٧٠ القاهرة ـ الرمز البريدي ١١٥١١

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وأصحابه وعلى من إتبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد،

لست أريد أن أكرر ما ذكرته عن الفلسفة في مقدمة الجزء الأول، ولكن أود فقط أن أذكر القاريء الكريم بما ذكرته فيها عن مفهوم الفلسفة كمصطلح تنبني عليه مناهج ومقررات الدراسات الفلسفية في أقسام الفلسفة بكليات الآداب المنتشرة الآن في أرجاء عالمنا العربي والإسلامي.

إن الفلسفة بهذا المفهوم هي المنهج العقلي المحض للبحث عن الحقيقة.

والذين يتخذون العقل البشري وحده دليلا ومرشداً وطريقاً لمعرفة حقيقة الكون وهدف الإنسان من وجوده ومصيره بعد الموت، يتجاهلون حقيقة أولية فطرية ذات شأن خطير في وجود الإنسان، ألا وهي حقيقة الفطرة التي بها يدرك الإنسان بداهة أن للكون وللإنسان خالقاً ومدبراً ورازقاً وهادياً، وإن الخالق لا يمكن أن يترك الإنسان ضالا تائهاً بلا رسالة وبلا هدى وبلا وحي.

ومن ثم فهؤلاء يتجاهلون أن في الأرض قرآناً نزل من عند الله عز وجل ويصرون على أن يسيروا في صحراء الفكر المحض بلا هدى من ربهم متناسين ومتجاهلين القرآن العظيم.

أولئك هم الفلاسفة

قد يكون للذين لم يصل إليهم الوحي الصحيح (القرآن الكريم والسنة الشريفة) عذر مقبول عند الله إذا تفلسفوا، أي صنعوا عقيدتهم بفكرهم المحض، لكن هل

يكون لسكان العالم الإسلامي الذين يسمعون كلام الله عز وجل يتلى صباحاً ومساءاً عذر في ذلك؟.

أنا لست ضد تدريس الفلسفة، ولكن أرفض أن تدرس الفلسفة على أنها الطريق الصحيح للحقيقة وللعقيدة، وبتعبير آخر أرفض أن يدرس الإسلام من وجهة نظر الفلسفة بينما الواجب تدريس الفلسفة من وجهة نظر عقيدة التوحيد الخالصة التي كان عليها رسول الله ﷺ وأصحابه ومن اتبعهم بإحسان، وهذا ما لا يحدث في جامعاتنا.

وإذا كنا في أقسام الفلسفة ندرس الفلسفة التي هي من نتاج العقل البشري الشارد عن توجيه الوحي الإلهي، فيجب أن تدرس على أنها جاهليات وغنوصيات وزندقات، ويجب علينا حفاظاً على التوحيد الفطري في نفوس شبابنا أن ندرس لهم عقيدة القرآن الكريم والسنة، تلك العقيدة التي كان عليها رسول الله ﷺ وأصحابه قبل نشوء الفرق ودخول الفلسفة اليونانية الوثنية إلى عالمنا الإسلامي، وذلك لكي نتيح لهم — على الأقل — حرية الاختيار، فليس من أصول البحث العلمي وليس من مبادىء حرية الفكر أن يحجب عمداً عن أبنائنا وطلابنا عقيدة أسلافهم العظام الذين ملأوا الدنيا بالنور الذي نزل عليهم من الله عز وجل.

لكن الذين لا يؤمنون ولا يريدون لشبابنا الدارسين الإيمان يعلمون تماماً أن أباطيل الفلسفة لا تصمد أمام الحق الإلهي المبين، لذلك يتعمد هؤلاء حجب عقيدة السلف في مناهجهم ومقرراتهم عن عقول أبنائنا.

هم يدرسون هذه الجاهليات والغنوصيات ويتهمون من يعارض تدريسها بالجمود والتعصب وضيق الأفق، ويحتجون بحرية الفكر والتسامح وسعة الأفق، فإذا قيل لهم: أليس من حرية الفكر تدريس عقيدة الإسلام الخالصة بالعناية والحياد اللذين يدرس بهما الإتجاهات المخالفة والفلسفات الغريبة عن الإسلام؟ لا نجد لذلك عندهم إلا الصمت واستخدام السلطة لفرض هذا الواقع المخالف لمنهج البحث الصحيح ولمبادىء حرية الفكر وللعمل على استمراره، وبذلك تمثل فيهم قول الله عز وجل ﴿فقالوا هـذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا فما كان لشركائهم فلا

يصل إلى الله وما كان لله فهو يصل إلى شركائهم ساء ما يحكمون﴾[1].

ولا شك أن من يسمونهم بالفلاسفة في التاريخ الإسلامي كانوا أعمدة التغريب والزندقة والغنوصية في الحضارة الإسلامية.

كما أننا نرى في حاضرنا أعمدة للتغريب والزندقة ودعاة للغنوصية والكفر كذلك.

وهؤلاء المحدثون هم أحفاد المتفلسفة في تاريخ الإسلام. وإذا أردنا أن نقاوم هؤلاء الزنادقة المحدثين في عالمنا الإسلامي اليوم، فلا بد أن نعرف فكر وزندقة أسلافهم الأقدمين، لذلك عرضت في هذا الجزء عقيدة متفسلفة الحضارة الإسلامية بعامة ومفهومهم للقضاء والقدر بخاصة.

ولما كانت أصول هذه العقيدة ممتدة إلى العالم الغربي القديم بعامة والفلسفة اليونانية الوثنية بخاصة، فقد عرضت لهذه الأصول متمثلة في فلسفة أفلاطون وأرسطو.

وسيجد القارىء الكريم أن الاختلاف بين عقيدة هؤلاء وعقيدة التوحيد الإسلامية شديد كشدة التباين بين الظلمات والنور.

والله أسأل أن ينفع المسلمين به وأدعوه أن يدخر لي ثوابه إلى ما بعد الممات إنه سميع قريب مجيب.

الإسكندرية في ٥ من ذي القعدة ١٤٠٤
٢ أغسطس ١٩٨٤

الدكتور فاروق الدسوقي

---

(١) الانعام: أية ١٣٦.



Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل الأول

القَضاءُ والقَدرُ والحريّـة الإنسَانيّة عندَ أفلاطون

نموذج لعقيدة القضاء والقدر ومفهوم الحرية الإنسانية في صورة مذهب فلسفي وثني يقوم على إثبات العناية الإلهية من خلال شفعاء ووسطاء وأرباب مزعومة.


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المحتوى


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

١ ــ الفاعلية الإلهية ومفهوم القدر

يرفض أفلاطون رفضاً تاماً وحاسماً تفسير الطبيعة بالمادة وحدها، و يرى أنه من الضروري الالتجاء إلى مبدأ أو مبادىء غير طبيعية أو لا مادية حتى يكون التفسير معقولا ومرضياً للنفس.

بل إنه يسخر من الطبيعيين في الفلسفة اليونانية لتفسيرهم الكون بمادته وحدها. و يرى أنهم يخلطون بين الحالة التي عليها العالم و بين علة العالم. فمادة الكون ونظامه هما حالته، أما العلة فلا بد أن تكون شيئاً آخر غيرهما (وإني لأستغرب ألا يستطيع الناس أن يفرقوا بين السبب والحالة، وهو ما يخطىء الدهاء فيه وفي تسميته دائماً، لأنهم يتخبطون في الظلام، وهكذا نرى واحداً من الناس يفترض دوامة من الماء تحيط بالأرض التي ترتكز في وضعها بفعل السماء، ونرى آخر يذهب إلى أن الهواء عماد الأرض...)[١] وهكذا، ومعنى ذلك أن أفلاطون يرى أن فلسفة الطبيعيين لم تتعد أقوال الدهماء من الناس بخلطهم بين علة العالم وحالته التي هو عليها، وكذلك لمحاولتهم استخلاص هذه العلة من المادة وحدها.

ثم يعبر عن سعادته بخروجه من ضيق هذا التفسير المادي للوجود إلى سعة التفسير اللامادي، الذي يتلمس العلة في وجود آخر مخالف تماماً لهذا الوجود المحسوس (ثم استمعت إلى رجل كان عنده كتاب أنكسجوراس وطالع فيه أن العقل هو المصرف والعلة لكل شيء، ولشدة ما اغتبطت لذكر هذا الذي كان باعثاً على الإعجاب وقلت لنفسي، إذا كان العقل هو المسير، فإنه سيسير بكل شيء إلى

(١) محاورات أفلاطون ــ فيدون. ترجمها عن الانجليزية د. زكي نجيب محمود ص ٢٦٢ مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة وترجمها عن اليونانية إلى الانجليزية بنيامين جويت.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الصورة المثلى، و يضع كل شيء أحسن موضع)(١) و ينتهي أفلاطون بذلك إلى أن علة كون الشيء وفنائه تكمن في «الصورة المثلى» لهذا الشيء. وأن البحث عن علة الشيء في غير صورته المثلى لن يوصلنا إلى ما نبغي. (وزعمت أن من يرغب من الناس في إستكشاف علة تولد أي شيء أو زواله أو وجوده فعليه أن يرى كيف تكون الصورة المثلى لذلك الشيء)(٢).

من خلال هذه العبارة الأخيرة يلج أفلاطون باب عالم المثل.

فثمة ثنائية فى الوجود عند أفلاطون تتمثل فى العالم المحسوس، وفى العالم المعقول أو عالم المثل. وحسب النص السابق عن صورة الشيء المثلى التي تكمن فيها علته، يفرق أفلاطون بين الشيء الجزئي المحسوس المتشخص في المادة و بين صورته المثلى تفريقاً واضحاً، فيعطى الشيء في حالته الأولى خصائص لا تدل إلا على النقص، ذلك لأنه في حالته الطبيعية مركب فهو يتحلل و يفسد و يفنى ويجوز عليه التغير، كما أن كونه مركباً يستتبع الكثرة فيه، بينما المثال بسيط، وهذا يستتبع كونه واحداً، كما أنه لا يجوز عليه التغير أو الفساد، فهو ثابت خالد.

ومن ثم تكون صورة الشيء المثلى أو مثال الشيء هي ماهيته وحقيقته الأزلية الخالدة. وقد أقام أفلاطون هذه التفرقة بين المثال والشيء المحسوس على أساس أن الأشياء المحسوسة وحدها عرضة للتغير، أما الماهية ذاتها فتبقى هي نفسها أبداً(٣). والماهية عنده ليست سوى المثال أو حقيقة الشيء بالذات، وكما نبه إلى ذلك أرسطو، فإن أفلاطون جمع في تصوره للوجود بين وجود هريقليطس المتغير وجعله في العالم المحسوس، وبين وجود بارمنيدس الثابت وجعله في العالم المعقول أو عالم المثل، وهو الوجود في ذاته الثابت الذي هو موضوع العلم عند بارمنيدس(٤).

و يتفق أفلاطون مع حقيقة العالم في الإسلام حيال ثنائية الوجود، ولكن

---

(١) المرجع السابق ص ٢٥٨.

(٢) المرجع السابق ص ٢٥٩.

(٣) المرجع السابق محاورة فيدون ص ٢٦٦ وما بعدها.

(٤) الفلسفة اليونانية تأليف شارل فرنر ترجمة تيسير شيخ الأرض دار الأنوار بيروت سنة ١٩٦٨ ـــ صفحة ٩٦، ٩٧.

الإختلاف شديد بين صورة عالم المثل الأفلاطوني وبين عالم الغيب الإسلامي.

كما أن الإختلاف بين تصور الألوهية عند أفلاطون وبين تصور الإسلام للألوهية جذري وعميق كما سنرى. فالألوهية عند أفلاطون تتمثل في عالم وليست تتمثل في فرد واحد. أي أن عالم المثل عالم إلهي، وأما الإله عند أفلاطون فهو قمة العالم الإلهي، وكأن هذا العالم يأخذ الصورة الهرمية والإله هو أعلاه. وبالرغم من كونه على قمة عالم المثل أو هو مثال المثل. أو مثال الخير، فإن ذلك لا يمنعنا من القول أنه لا يعدو أن يكون أحد أفراد هذا العالم. ذلك لأن المثل تشاركه في كثير من خصائص الألوهية كما تشاركه في الفعل والإيجاد والإفساد.

وبذلك يكون تصور الألوهية عنده غير واضح، وهو بذلك أبعد ما يكون عن روح التوحيد الإسلامي. ذلك أن الكون كله إلهي عنده. نفوس الكواكب ثم النفس العالمية وعالم المثل والإله. ويسميه أحياناً الصانع كما أن تصوره للألوهية مخالف لفكرة الألوهية في جميع الأديان والفلسفات باعتبار الإله هو الموجود الأعلى ولكنه ليس كذلك عند أفلاطون لأنه يثبت عالم إلهي سامي يعلو على الإله، هو عالم الحقيقة المعقولة التي يتكون منها الجوهر الإلهي، وهذا واضح من قوله في محاورة (فايدروس) (وليس هذا إلا تذكراً للموضوعات التي سبق لنفوسنا رؤيتها حينما كانت تتنزه في معية الإله فتشرف من عل على كل ما نصفه في حياتنا الراهنة بأنه حقيقي، وكانت ترفع نفسها نحو ما هو موجود بالمعنى الأتم)[1]، فالإله إذن موجود من موجودات العالم الإلهي أو عالم المثل، والنفس حينما تستقي الحقيقة الثابتة الخالدة وهي في معية الإله ترفع رأسها إلى أعلى إلى (ما هو موجود بالمعنى الأتم) وهو وجود غير وجود الإله، وذلك يدل على أن ثمة وجود أسمى وأرفع من وجود الإله أو هو على الأقل إلهي حيث يقرر أفلاطون أن الإتصال بذلك الوجود هو مصدر ألوهية الإله (وعلى ذلك فقد صح بالتأكيد إن فكر الفيلسوف وحده هو الفكر المحلق ذو الأجنحة، ذلك لأن عملية تذكره تتجه دائماً وبقدر إمكانه إلى نفس الموضوعات التي يكون الإتصال بها مصدر ألوهية الإله)[2].

---

(١) فايدروس ٢٤٩ تحقيق الدكتورة أميرة حلمي صفحة ٧٧.

(٢) نفس المصدر السابق والصفحة.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ومن ثم يبدو لنا مفهوم الألوهية غير واضح عنده، لأنه من المسلم به فطرياً وفي جميع الأديان أن الإله هو الموجود الأعلى ومصدر كل شيء، وسابق عن كل شيء، بينما أفلاطون يتصور وجود عالم حقائق أعلى يستقي منه الإله معرفته ورؤيته، وكذلك خصائص ألوهيته، وهذا اضطراب واضح وتناقض صريح.

وبالرغم من ذلك فإنه يحاول أن يضفي على إلهه بعض خصائص الكمال فيصفه — كما يمكن استخلاص ذلك من مجموع محاوراته — بأنه روحي وجميل وخير وعادل وكامل وبسيط وثابت وخارج الزمان لأنه في حاضر مستمر عالم بكل شيء، محرك للعالم ومنظم له، يعتني به وبالإنسان وحيث أن المثل تتدرج صعوداً في عالمها، فإن الإله هو مثال المثل، وحيث أن المثل خير محض فهو مثال الخير، ومن ثم يحقق الإله خير العالم بفاعليته (فهو قوة تسير العالم وتصرفه نحو الأمن)[1].

أما دليل أفلاطون على عناية الإله بالعالم فهو يتلخص في أن العلة الحقيقية لابد أن تكون عاقلة، وكل ما هو عاقل عنده إنما يتوخى الخير، لأن الخير هو أساس الموجودات العاقلة، وغايتها ومقصدها، وحيث أن الإله موجود عاقل وهو الخير بالذات، فهو إذن صانع العالم، وصنعه له ليس على سبيل الضرورة أو الإتفاق، بل إن الغاية مرسومة في فعله، وهي تحقيق الخير للعالم ولمصنوعاته.

والعالم المحسوس عند أفلاطون مصنوع[2]، بينما عالم المثل أزلي خالد، ومن ثم فهو يشارك الإله في الألوهية كما سبق القول.

أما كون العالم المحسوس مصنوعاً — وليس مخلوقاً — فذلك لأن مادة العالم قديمة، بيد أنها كانت قبل الصنع رخوة غير معينة غامضة، موضوع تغير، ولا تدرك في ذاتها، بل بالإستدلال على ضرورة وجودها بالفعل أي أن العقل يضطر لتقدير وجودها في البدء كضرورة لتفسير العالم[3].

---

(١) محاورات أفلاطون — ترجمة زكي نجيب محمود ص ٢٦٢.

(٢) الفلسفة اليونانية يوسف كرم ص ٨٣.

(٣) المرجع السابق ص ٨٤.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وكانت المادة تتحرك حركة طبيعية اتفاقاً وليست حركة محددة ذات غاية، ولذلك شملة هذه الحركة جميع أنواع الحركات الست، ونتيجة لهذه الحركة الإتفاقية الهوجاء في جميع الجهات، تجمع كل ما كان من ذاته متشابهاً واتحد فصار الماء والنار والتراب والهواء.

ولكن هذه العناصر الأربعة ظلت بحالة غير منظمة ومضطربة وهوجاء وكما يكون (الشيء وهو خلو من الإله) كما يكون الشيء وهو خلو من مثاله. حتى تدخل الصانع فعين لكل من العناصر مكانه، ورتب حركته، ثم شكل في مرحلة تالية العالم المحسوس شبيهاً بنموذج (الحي بالذات) بقدر الإمكان فصنع (صورة متحركة للأبدية الثابتة) متمثلة في حركة الكواكب الدائرية، وجعلها مقياساً. وجعل الأيام والليالي والفصول والسنين دائرية وهي حركة شبيهة بالخلود، وجعل الزمان هو نفس العالم أو النفس العالمية التي تنظم العالم وترتبه وتدبر حركاته وتنسقها، وهي من جوهر إلهي معقول[1].

و ينسب أفلاطون لكل كوكب نفس هي مصدر حركته وهي من جوهر الإله أيضاً. ويقرر أنها مشاركة ومعاونة للإله في صنع نفوس الأحياء على الأرض وهو يشير بذلك إلى دور الشمس والكواكب والقمر في تجدد الحياة على الأرض والتغير في الطبيعة. ومن ثم فالبشر مصنوعون لآلهة متعددة لأن نفوسهم هابطة من كواكب متعددة.

الإله ليس مستقلا بالفاعلية وليس منفرداً بالصنع في العالم كما نفهم من الفاعلية الإلهية عند أفلاطون كونه صانعاً وليس خالقاً، ففاعليته ليست مطلقة، لأنه لم يحدث المادة من عدم حيث هي أزلية، واقتصر دوره على تنظيمها، كما أن النظام القائم على المعقولية ليس هو أيضاً من إبداع الإله، فقصر دوره على تصوير أشياء العالم المحسوس على مثال كل منها الأزلي الثابت في عالم المثل، وصور الأحياء على مثال الحي بالذات.

---

(١) الفلسفة اليونانية ــ يوسف كرم ص ٨٣ وما بعدها.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ومن ثم يقتصر مجال الفاعلية الإلهية على العالم المحسوس من ناحية، كذلك تقتصر كيفيتها على مزج جوهرين متباينين. إلهي بسيط ثابت واحد وهو مثال الشيء، وطبيعي مادي منقسم مركب[1] من ناحية أخرى. فالعالم المحسوس هو نتيجة تشكيل الإله للمادة حسب نماذج ومثل العالم المعقول.

(١) يوسف كرم. الفلسفة اليونانية ص ٨٣-٨٤.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

٢ ــ الفاعلية الطبيعية كعنصر أساسي في مفهوم القدر

وحيث أن نفوس الكواكب ومثل الأشياء ونفوس الأحياء موجودات حقيقية أزلية أبدية ثابتة فإن أفلاطون يعلل حركة الكواكب والأحياء وبقاء الأشياء بفاعلية ذاتية مرجعها إلى النفس أو المثال، فهو يتصور الطبيعة ذات نفس مدركة شاعرة ومنفعلة. ونفوس االكواكب والأحياء ومثل الأشياء ذوات فاعلية مستقلة.

وليس الصانع ــ عند أفلاطون ــ مستمراً في الصنع على الدوام أي منذ بدأ الصنع إلى الأ بد. حيث أن ما يثبته أفلاطون في محاوراته ــ وبخاصة محاورة تيماوس ــ هو أن تدخل الإله للصنع في العالم كان في البدء فقط. فصنع النفس العالمية ونفوس الكواكب وكل شيء خالد ــ في نظر أفلاطون ــ وهي الأفلاك، ثم ترك لهذه الأشياء الخالدة بعد ذلك صنع الأشياء المتغيرة والأحياء المتولدة على الدوام.

و يعلل أفلاطون الكون والفساد في الشيء الجزئي المحسوس بتعاقب المثل المتناقضة على مادته الغير معينة.

فيثبت أن الجمال علة وجود الجميل من حيث كونه جميلا، والكبير علة وجود الكبير من حيث كونه كبيراً وكذلك الأمر في الصغر، وهكذا تكون علة كل شيء، من حيث كونه هو، هي مثاله أو حقيقته المعقولة. ومن ثم ينتهي إلى أن مبدأ الشيء الجزئي خارج جوهره المادي، لأن الكبر كعلة للكبير، ليست في الموجود العظيم كموجود مادي محسوس إنما هي في مثال العظمة أو في العظمة بالذات، وعلة فساد العظيم كعظيم تكمن في فقده العظمة كحقيقة ذاتية له، وذلك بحلول نقيضها فيه أي بحلول المثال الذي هو نقيض العظمة.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وهكذا يحاول أفلاطون أن يفسر الكون والفساد في الطبيعة بتعاقب المثل المتناقضة في الوجود بحيث أنها لا توجد معاً في وقت واحد كذلك [1].

فبالنسبة للأشياء الحسية يولد الامتداد امتدادها فيتكون الشيء عقب نقيضه مثل تولد الحي من الميت والميت من الحي وهكذا، فالامتداد حاضر في الحي وفي الميت.

أما بالنسبة للمثل فإنها تتعاقب على الشيء دون أن تولد بعضها بعضاً، لأن لكل منها وجوداً ذاتياً مستقلا. ومعنى ذلك أن تولد الأضداد هو بين الأحياء والأموات، وليس بين الحياة والموت. وبين الحياة والموت لا يوجد تولد، بل الموجود هو طرد أحدهما للآخر مثل طرد الحرارة للبرودة في الشيء الواحد، وطرد العدد الفردي للعدد الزوجي. وذلك معناه أنه يفرق بين (الأشياء المضادة) وبين (الضد في ذاته الذي يستحيل عليه — كما هو مقطوع به — أن يتحول إلى الضد نفسه سواء كان موجوداً فينا أم في الطبيعة) [2].

وهذا التفسير للكون والفساد والتغير في العالم المحسوس يتضمن استغناء تاماً عن الفاعلية الإلهية، فهو يعتمد على مثال الشيء كمبدأ للكون بحلوله في مادة الشيء، وعلى مفارقته لمادته كعلة للفساد، مع إسناد دورها في ذلك للكواكب، وبذلك يصبح مثال الشيء هو علته الفاعلية ويصبح العالم المعقول ككل هو العلة الفاعلية للعالم المحسوس.

وهذا يؤكد ما ذكرناه من قصر الفاعلية الإلهية على الصنع والتنظيم في البدء. ومن ثم يتوافق مفهوم الفاعلية الإلهية مع التفسير الطبيعي عند أفلاطون.

وتفسير الكون والفساد في الشيء المحسوس بمثالة يؤكده ما سبق أن ذكرنا من أن الألوهية عنده تتمثل في عالم المثل وعلى قمته الإله، كذلك يتأكد لنا هذا التصور عنده اذا علمنا أن كل شيء في العالم المحسوس يحاول محاكاة مثاله في عالم

---

(١) محاورات أفلاطون د. زكي محمود ص ٢٧٠.

(٢) محاورات أفلاطون (فيدون) تعريب د. زكي نجيب محمود ص ٢٧١ وما قبلها.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المثل، باعتبار هذا الأخير هو كمال الأول. كما أن العالم المحسوس ككل، أي الطبيعية، تحاول محاكاة العالم الثابت الحقيقي الموجود بالذات وهو عالم المثل. ولكن هذه المحاكاة أو محاولة الوصول إلى الكمال يعجز عنها العالم الطبيعي، وكذلك الأشياء والأحياء الطبيعية فتظل بذلك الأشياء المحسوسة والحية متعلقة بين الوجود والعدم وبين الكمال والنقص وبين الثبات والتغير في وقت واحد (١).

وبهذا التفسير للعلاقة بين العالمين، يكون المثال هو العلة الغائبة للشيء بالإضافة إلى كونه علة فاعلية له، وكذا يكون عالم المثل هو العلة الغائبة للطبيعة بالإضافة إلى كونه علة فاعلية لها.

و يصرح أفلاطون بأن العالم المحسوس بجزئياته ليس من صنع الإله، بل هو من صنع النفس الكلية ونفوس الكواكب أي الآلهة العاديين، لأنها تحاول أن تحاكي الإله في صنعه والإله عند أفلاطون لا يصنع إلا ما هو خالد كجرم العالم والنجوم والكواكب ونفوسها جميعاً (٢).

أي أن أفلاطون يجعل النفس الكلية للعالم ونفوس الكواكب وسائط فاعلية بين الإله وبين العالم الطبيعي، فيجعلها مصنوعة للإله ثم يجعلها آلهة قادرة على الفعل والصنع والإحياء والإماتة.

وبالرغم من ذلك فإن أفلاطون يقرر بأنه لا بد من التسليم بعلة للعالم المتغير المحسوس وذلك كل مصنوع له صانع والإله عنده هو صانع هذا العالم الطبيعي (٣)، ولكن بطريق غير مباشرة، من حيث أنه هو الذي صنع صانعي العالم الطبيعي، ومن ثم يعود الفعل أو الصنع إليه في النهاية.

فإذا أضفنا إلى ذلك أزلية عالم المثل، وصنع العالم المحسوس على غراره، فإن هذا يعني أن ثمة ضرورة على فعل الإله فهو ليس بقادر على أن يفعل ما يشاء كيف يشاء.

وبالرغم من تصريح أفلاطون عن الإله بأنه الأعلى والأعم، إلا أن قوله بقدم

(١) شارل فرنر ــ الفلسفة اليونانية ص ١٢٢.
(٢) محاورات أفلاطون فيدون ص ٢٧١ وما بعدها تعريب د. زكي نجيب محمود.
(٣) شارل فرنر ــ الفلسفة اليونانية ــ ص ١٢١.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

العالم المعقول وأبديته تجعل الإله والعالم المعقول خاضعين للعقل والمعقول وتجعل قوانين العقل بمثابة العلة الحقيقية ومشيئتها عند أفلاطون بل هو خاضع للحقيقة الكلية المطلقة وهي أعم منه.

نموذجه من العالم المعقول لقد علق نظره بالحقيقة التي تبقى هي ذاتها أبداً.

يقول شارل فرنر (والإله حسبما كون العالم المرئي، قد اتخذ وصاغ على غرارها الموجود الصائر على هذا النحو، فالعالم المرئي هو صورة العالم المعقول[1] وفي هذا النص دلالة على صحة فهمنا لقول أفلاطون في محاورة فايدروس (مصدر الوهية الإله) من أن ثمة حقيقة كونية أزلية ثابتة يستقي منها الإله معرفته وفعله، وهي وجود أزلي خالد. ومن ثم لا يعتبر الإله أو الصانع عند أفلاطون هو الحقيقة المطلقة.

(١) شارل فرنر ــ الفلسفة اليونانية ــ ص ١٢١.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

٣ ـ الإنسان والفاعلية الإنسانية

والإنسان عند أفلاطون نفس ومادة، ونفسه خالدة، و يقدم أفلاطون في محاورة فيدون ــ على لسان سقراط في سجنه قبيل إعدامه ــ الأدلة على خلود النفس[١] كما يثبت أيضاً للنفس الإنسانية وجوداً (ميتافيزيقياً) سابقاً لوجودها الطبيعي، و يصف أفلاطون في اسطورة المركبة المجنحة في محاورة فايدروس[٢]. هذا الوجود الميتافيزيقي للنفس البشرية لو كانت محمولة بجناحيها في عالم المثل وهي تتأمل الموجودات في وجودها الأتم الأمثل السعيد، ثم نتيجة لتقصيرها في محاولة الإرتقاء إلى هذا العالم هبطت إلى الأرض كعقوبة لها على هذا التقصير.

فالوجود الطبيعي للبشر هو بمثابة عقوبة على تقصير سابق لهم. والحياة الأرضية عند أفلاطون دار جزاء وعقوبة.

وللنفس الإنسانية ثلاث قوى رئيسية، العاقلة والغضبية والشهوية ويمثلها ــ أي النفس ــ بالعربة يقودها حوذي ويجرها جوادان: أحدهما يمثل القوة الغضبية والآخر يمثل القوة الشهوية، والحوذي يمثل القوة العاقلة التي يجب عليه أن تكبح جماح القوتين الأخريين[٣].

و يعبر أفلاطون بسيطرة القوة العاقلة عليها عن سيادة الإنسان على نفسه، و يتصور هذه السيادة (... على نحو بسيط للغاية، إنها تقوم في أن نكون حكماء ومسيطرين على أنفسنا، فتتحكم في ملاذها وأهوائها)[٤].

ومن ثم يرفض أفلاطون مذهب السوفسطائيين الأخلاقي الذي يقوم على دعوة

---

(١) محاورات أفلاطون ــ تعريب د. زكي نجيب محمود ص ٢٢٠.

(٢) فايدروس ــ لأفلاطون ــ تحقيق الدكتورة أميرة حلمي مطر ص ٢٢١.

(٣) جورجياس ترجمة د. حسن ظاظا مراجعة د. نشار ص ١٠٠.

(٤) وكذا فايدروس تحقيق دكتورة أميرة حلمي.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الناس إلى مجاراة الشهوات وإرضائها.

ويحاول أفلاطون أن يجعل الأساس الميتافيزيقي لأخلاقه في مصير النفس بعد الموت فيربط هذا المصير بالسلوك الخلقي (أقول أن تلك الروح في صفائها تنتقل إلى العالم الخفي، إلى الإلهي، والخالد، والعاقل، فإذا ما بلغته رفعت في نعيم وتخلصت من أوزار الناس، وحمقهم، ومن مخاوفهم وعواطفهم الوحشية ومن النقائص البشرية جميعاً ورافقت الإله إلى الأبد)(١).

وبعد أن قدم أفلاطون الأدلة على خلود النفس في محاورة فيدون يتحدث على لسان سقراط عن عذاب النفس الشريرة وعن سعادة النفس الفاضلة ثم يسأل سقراط محاورة سيمياس (اذن يا سيمياس، وقد رأيت هذه الأشياء كلها فماذا يتبقى لنا ألا نفعله لكي نظفر بالفضيلة والحكمة في هذه الحياة؟. ألا أن الجزاء لجميل والأمل لعظيم) (٢).

وهذا الأساس الميتافيزيقي للأخلاق عند أفلاطون يتفق في مجموعة مع الأساس الميتافيزيقي للأخلاق الدينية القائمة على الايمان بالله واليوم الآخر كدار للثواب والعقاب. ومع ذلك فإن لنظرية أفلاطون الخلقية تختلف تماماً عن مثيلتها الإسلامية. ذلك أن قول أفلاطون السابق (لكي نظفر بالفضيلة والحكمة في هذه الحياة) باعتبار الحكمة هي السبيل للخير ومن ثم للجزاء الجميل في الآخرة، هذا القول، يعبر عن محور نظريته الخلقية وهو ربط السلوك الخلقي للإنسان بالمعرفة ربطاً محكماً وهذا مخالف للأساس الخلقي في الإسلام كما سنرى بعد قليل.

ووسيلة الخير الأسمى للإنسان هي تحقيق التناسب والإعتدال بين قوى النفس الثلاث فإذا كان تناسب الجسم وتحقيق اعتداله يؤدي إلى الصحة التي هي خيره، ويبعد عنه المرض الذي هو شره، فكذلك يؤدي الإعتدال والتناسق بين قوى النفس إلى خيرها (٣) كما أن فقد الإعتدال يورثها شرها بالضرورة. (... فإنه يلوح لي أنه يجب على كل منا لكي يكون سعيداً أن يبحث عن الاعتدال و يتدرب عليه) (٤)

---

(١) محاورات أفلاطون ترجمها عن الانجليزية د. زكي محمود محاورة فيدون ص ٢٢١ ـ مكتبة النهضة المصرية.

(٢) محاورات أفلاطون ـ فيدون د. زكي نجيب محمود ص ٢٩٥.

(٣) المرجع السابق ص ٧٨، ٧٩.

(٤) المرجع السابق ص ١٢٦.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أما كيف تتحقق حالة الإعتدال للنفس؟، فذلك يكون بإخضاع القوى النفسانية السفلى ـــ الغضبية والشهوية ـــ لقوة العقل ـــ كما سبق أن ذكرنا ـــ وذلك لأن فضيلة القوة الشهوية تتمثل في خضوعها للقوة الغضبية، ثم خضوع هذه الأخيرة للعقل تتحقق فضيلة النفس وتتوصل إلى حالة الإعتدال. لأن لكل نفس أو لكل قوة فضيلة خاصة بها: للشهوية العفة، وللغضبية الشجاعة، وللناطقة الحكمة. وجميعها تتحقق بتحقيق النظام والتناسق بينها. ومناط الأمر في ذلك كله هو غلبة قوة العقل على القضية حتى تغلب هذه على الشهوية، ولما كان الإنسان عنده حيوان عاقل، فإن تحقيق الإنسانية لا يكون إلا بغلبة العقل، ومن ثم يلزم لكي يكون الإنسان فاضلا بقواه الثلاث، أن يكون حكيماً. ولذلك فإن الفيلسوف هو الوحيد من بني البشر المحقق لإنسانيته أو هو الإنسان على الحقيقة.

... ومن ثم ترتبط الفضيلة بالحكمة ارتباطاً وثيقاً، بحيث توجد الفضيلة اذا توفرت الحكمة وتنتفي بغيابها لدى الإنسان، ولذلك يرى أفلاطون أن الظلم وتحمل الظلم شر على النفس لكن اذا كان لا بد للإنسان ـــ في موقف ما ـــ أن يختار بين أحدهما فإن أفلاطون يفضل تحمل الظلم على ارتكابه ضد الآخرين، لأنه أكثر شراً على نفس الظالم فيقول على لسان سقراط (إني لا أرغب في هذا ولا ذاك ولكن اذا ما اضطررت للإختبار بين ارتكاب الظلم واحتماله فإني أفضل الإحتمال[1] ولذلك فهو يؤمن بأن (المجرم دائماً أشقى من ضحيته)[2] لأنه مدمر لذاته الإنسانية.

والعفة والشجاعة هي الفضائل المحققة للنظام والتناسب الذي هو إعطاء كل شيء حقه ووظيفته ودرجته، مما يحقق العدالة في النفس وبالتالي في المجتمع. ولكن تحقيق العفة والشجاعة مرهون ـــ كما سبق القول ـــ بتحقق الحكمة ـــ أما منهج تحقيق الحكمة فهو بعامة دراسة الفلسفة وهو عند أفلاطون يتمثل فيما يعرف بالتأمل الأفلاطوني أو الجدل الصاعد، حيث تتدرج فيه النفس صعوداً نحو مشاهدة الخير بالذات أو مثال الخير أو الواحد وهذا التأمل هو طريق الخلاص الوحيد للإنسان مما هو فيه ثم الإتصال بعالم الحقيقة وبغير هذا لا تتحقق فضيلة النفس، ولا يصل الإنسان إلى السعادة الأخروية.

---

(١) جورجياس ٤٦٩ ـــ ص ٦٥.

(٢) نفس المرجع ٤٧٩ ـــ ص ٨٢.

ومثال الكهف يوضح أن تحقيق الخير للإنسان يتمثل في محاولة الخروج من العالم المحسوس إلى عالم الحقيقة بالقدر الممكن في هذه الحياة، ولن يكون ذلك إلا عن طريق التأمل ومعرفة الحكمة، أي دراسة الفلسفة (والخلاص يمكن بلوغه بالتطهر. فالنفس ينبغي لها أن تنفصل عن البدن بالقدر الذي يكون هذا ممكناً، والفيلسوف لا يتشبث بالذات التي يقدمها له البدن، وهذا يعني أنه يستطيع أن يعمل على حل الروابط التي تربطه بالبدن، وبهذا التحرر تبلغ النفس معرفة المثال بعودتها إلى طبيعتها الحقة)[1].

و يبني أفلاطون نظريته الخلقية التي تربط الفضيلة والمعرفة على قضية هامة يعتبرها هو مسلمة: وهي أن كل إنسان من حيث هو عاقل، أن يتوخى في فعله الخير، وبتعبير آخر، نقول أن أفلاطون يرى أن الإنسان خير بطبعه، فهو يقرر أن (الغاية الأخيرة لكل أعمالنا هي الخير، وإن أغراضنا الأخرى في كل سلوكنا تتبع الخير)[2].

ولكن اذا كان الأمر كذلك فا هو مصدر الشر؟ وما علة اختلاف الناس في مشاربهم ومذاهبهم وكلهم أخيار بالطبع؟

علة الشر في السلوك البشري تكمن في جهل الناس بالخير الحقيقي، فهم يفعلون الشر ظناً منهم أنه خير، فالذي يفعل الخير الحقيقي يفعله لأنه أدركه وعلمه، والذي يفعل الشر يفعله لأنه يظنه خيراً، ويجهل الخير الحقيقي. وهو بذلك يتبع أستاذه سقراط في قوله أن (الفضيلة علم والرذيلة جهل).

فالطاغية ــ مثلا ــ يقتل ويظلم معتقداً ــ أنه يفعل الخير لنفسه ومصلحته ــ وهذا جهل منه بخير ومصلحته[3].

---

(١) الفلسفة اليونانية ــ شارل فرنر ص ١٠٧.

(٢) جورجياس ص ١١٤، ١١٥.

(٣) جورجياس ترجمها عن الفرنسية د. حسن ظاظا راجعها د. النشار ص ٦٣ لأفلاطون. نشر النهضة المصرية العامة للتأليف والنشر سنة ١٩٧٠.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وينتهي أفلاطون في نهاية محاورة (بروتاجوراس) إلى أن أساس الفضيلة ودافعها الوحيد في النفس الإنسانية هو العلم، كما أن أساس الرذيلة وسببها الحقيقي في النفس الإنسانية هو الجهل.

والعلم هنا علم بالخير الذي يجنيه الإنسان من فعله الفاضل، والجهل جهل بالشر الذي يعود عليه من فعله القبيح [1].

وتعليل صدور الشر من الإنسان بعدم معرفته الخير الحقيقي يبطل الإختيار الصحيح كشرط لازم لإدانة مرتكب الشر. وفي قول أفلاطون (ولا أحد سيتبع أو يوافق إرادياً على أن يكون ما يفكر فيه هو الشر)[2] دليل على اعتراف أفلاطون بوجود الإرادة الإنسانية. ولكنها ليست مصدراً أصيلا للسلوك الخلقي بل هي تابعة لعلم الإنسان بالخير ــ أي تابعة للمعرفة ومنطوية في العقل، فالإرادة الإنسانية موجودة ولكنها تعمل بصورة آلية حيث تندفع دائماً نحو الخير، ولما كانت خاضعة وتابعة للمعرفة، فإنها تتجه نحو الخير الحقيقي اذا كان الإنسان يعرفه، وتندفع نحو الشر بسبب جهل الإنسان بالخير.

ولكن هل معنى هذا أن أفلاطون لا يقول بحرية الإنسان ما دامت إرادته ليست مختارة؟ يدل تمثيل أفلاطون للنفس الإنسانية بالعربة التي يجرها جوادان، ويقودها حوذي على اعتقاده بأنها تنطوي على مبدأين الشهوة والفضائل، فالجواد الأول يمثل الشجاعة وفضائل النفس وهو حسن الإنقياد للعقل والثاني جامح جهول متهور غير مستجيب للعقل، وهو الشهوة.

ومن ثم فالصراع قائم في النفس الإنسانية بين القوتين، وينتهي بالضرورة إلى غلبة إحداهما على الأخرى وليس من سبيل لبلوغ الفضيلة لتحقيق خير الإنسان في الدنيا وبعد الموت بإخضاع القوة الشهوية للغضبية، ثم خضوع هذه الأخيرة وانقيادها للعقل ومن ثم تتحقق الحكمة. وهي فضيلة الإنسانية العليا المؤدية للخير. وبذلك يبدو لنا مفهوم الحرية عند أفلاطون متمثلا في استعلاء النفس على ضرورات البدن وشهواته، وصعودها مكافحة نحو الخير بالذات وليس ذلك إلا

---

(١) بروتاجوراس ترجمة محمد كمال يوسف ص ١٠٣ رقم ٣٥٨.

(٢) جورجياس ــ د. حسن ظاظا و د. النشار ص ١٠٤.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بالحكمة (إذ أنه ينبغي للنفس أن لا تكتفي بممارسة سيطرتها على البدن، بل أن تتحرر منه تحرراً كاملاً، فحرية النفس هذه تجاه البدن هي التي تتيح لها وحدها السيطرة على البدن وتسخيره لغايتها)[1].

وهكذا نجد أن العقبة الكؤود أمام الحرية الإنسانية عند أفلاطون تتمثل في الحتمية النفسية أكثر مما تتمثل في الجبرية الإلهية (إن الأخلاق الأفلاطونية كلها متضمنة في مثال الكهف، فالخير بالإضافة إلى النفس هو الخروج من سجن البدن والعالم المرئي كله)[2] وبذلك فقط تتحقق الحرية للإنسان.

ويتم ذلك للنفس عن طريق الحياة الحكيمة التي يحياها الفيلسوف، والفلسفة هي التي ترشد الإنسان إلى الطريق الصاعد نحو الخير، متدرجاً بين المثل، وتتحرك النفس نحو الكمال بالحب الذي هو عند أفلاطون اشتهاء صادر عن النفس، نتيجة القلق الدائم والشوق المستمر للكمال الذي هو الخير، فهو اشتهاء الوصول إلى الخير، ومحاولة هذا الوصول، فكأنه مبعث الحركة من الوجود الفاني إلى الوجود الخير الباقي بالشوق[3].

والنفس الإنسانية تتمشى في ذلك مع كل موجود في العالم المحسوس حيث يتشوق ويحاول أن يحاكي مثاله في العالم الحقيقي.

وطريق الإنسان نحو الخير بالذات هو سبيل معرفة أكثر منه سبيل خلقي، وذلك بسبب إخضاع أفلاطون الأخلاق للمعرفة. فالنفس تتجه إلى كمال الأجسام والأشكال أولا، ثم تتدرج منها إلى مثال الجمال المحسوس، الذي يؤدي بالنفس الإنسانية ــ عن طريق المحبة والشوق ــ إلى إدراك أن علة الجمال في كل جسم أو شكل، إنما هو نفسه أو مثاله فترتقي النفس من إدراك المحسوس إلى إدراك مثال الجمال المعقول، المتمثل في جمال الفنون، ومنها إلى جمال العلوم النظرية، وتظل ترتقي من علم إلى علم حتى تصل إلى مثال الجمال.

وغني عن البيان أن هذا طريق معرفة وليس طريق أخلاق، فهو انتقال عقلي من معرفة إلى معرفة أعم، لكن هذا هو طريق الأخلاق عند أفلاطون، وهو يتوافق مع مبدأ أستاذه سقراط الخلقي (الفضيلة علم والرذيلة جهل).

(١) الفلسفة اليونانية ــ شارل فرنر ص ١١١.
(٢) الفلسفة اليونانية ــ شارل فرنر ص ١١١.
(٣) الفلسفة اليونانية ــ يوسف كرم ص ٧٩.

فالتأمل الأفلاطوني لا يستلزم اذن مجاهدة النفس وتطهيرها بممارسة الخير ومجانبة الشر أولا، وإنما يستلزم في المقام الأول كدح العقل البشري في مدارج المعرفة من خلال الجدل الصاعد لتحصيل الحكمة، ومن ثم تتحقق فضيلة النفس ويحدث لها طهرها تبعاً لذلك.

ويمكن تعيين حجر الزاوية في نظريته الخلقية في تحديد العلاقة بين العقل والإرادة. فهو يرى أن العقل هو القائد دائماً، وواجب الإرادة هي الخضوع التام له. بينما الذي علمناه في القرآن الكريم هو أن الإرادة الإنسانية هي المصدر الأول والأصيل للرغبات والنيات والمقاصد التي من أجلها يسلك الإنسان سلوكاً خلقياً ما، قبيحاً كان أم حسناً.

ويأتي دور العقل أو المعرفة كمرشد وهادي للإرادة في اختيارها وفي تنفيذ الفعل المختار ومن ثم تعلو الأخلاق على المعرفة في الإسلام بينما تعلو المعرفة على الأخلاق عند أفلاطون، بل وفي الفلسفة اليونانية بعامة كما سنرى بعد.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)



Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

٤ ــ الجبريات الثلاث كعناصر حقيقية لمشكلة الحرية

(أ) الجبرية الإلهية والضرورة الطبيعية:

نخلص من هذا العرض لفلسفة أفلاطون إلى أهم العناصر التي تجعل من مسألة الحرية مشكلة في فكره.

وأول هذه العناصر وأهمها قوله بالعناية الإلهية في الكون. فقوله بالصنع والتنظيم والترتيب وتصويره للإله باعتباره (رباط كل شيء وأساسه)[1] وقوله عن المادة قبل اعتناء الصانع بصنعها أنها هوجاء مضطربة: يدل على أن العناية الإلهية هي أساس النظام في العالم ومناط دوامه على الحال الذي هو عليه.

وهو يرفض كلام الملاحدة، ويفند آراءهم، ويسخر من الطبيعيين، وهو يقدم الأدلة على وجود الإله وعنايته وعدالته في محاورة القوانين، حتى أنه يقرر أن إنكار وجود الإله أو الآلهة تماماً، أهون ــ عقلياً ــ من القول بوجوده مع إنكار عنايته وعدالته[2].

ولكن أفلاطون لا يستقيم مع نفسه في هذا القول، ذلك أن العناية الإلهية للكون لا تكون كاملة وشاملة إلا بإفراد الله عز وجل بالألوهية الربوبية معاً. وأفلاطون لا يفرده بالألوهية ولا يفرده بالربوبية، فهو وإن كان يتحدث عن إله وصانع واحد، إلا أنه يقرر وجود كائنات إلهية وصانعة أخرى تشاركه في بعض خصائص الألوهية. أما الربوبية فمن الواضح الصريح عنده مقاسمة بعض الموجودات الإلة في الربوبية. من حيث كونها صانعة مثله وإن كانت أقل منه مرتبة في ذلك.

---

(١) الفلسفة اليونانية ــ يوسف كرم ص ٧٩.

(٢) الفلسفة اليونانية ــ يوسف كرم ص ٨٠.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والذي يمكن أن نخلص إليه من نتائج حيال هذه النقطة هو أن:

١ ــ أن الإرادة الإلهية عند أفلاطون ليست مطلقة، وإنما هي محدودة ذلك أنه محكوم ــ ككل شيء في الكون: عالم المثل والعالم المحسوس ــ بقوانين العقل، فهو لا يستطيع أن يفعل أو يصنع ما يشاء ولكنه يفعل ويصنع الحياة على مثال الحي بالذات وهو موجود وقديم. أي أن الإله خاضع لقوانين العقل لا يستطيع العقل مخالفتها فهو ليس فعال لما يريد بل هو صانع للأحياء والأشياء حسب تصميماتها الأزلية ولا يستطيع الصنع على خلاف ذلك.

٢ ــ إن قدرة إله أفلاطون محدودة أيضاً. وليست مطلقة من حيث الزمان، حيث أنه تدخل في البدء فقط لتنظيم العالم وترتيبه، ثم أصبح المثال في الشيء الجزئي هو الفاعل. وذلك بالإشتراك مع نفوس الكواكب والآلهة الأخرى.

ولا شك أن ذلك يؤدي إلى نسبة العجز إلى الإله، فهو ليس على كل شيء قدير، من حيث أنه يصنع كل ما هو خالد مثله ولكنه يترك صنع الموجودات الزائلة الصائرة في العالم المحسوس لغيره، وتفسير أفلاطون للكون والفساد بتعاقب الأضداد فى الشيء المحسوس وتولد الأجسام من أضدادها على ذلك . حيث يجعل حدوث الشيء الجزئى وفساده فى استغناء عن الفعل المباشر عن الإله .

٣ ــ وكذلك العلم الإلهي عند أفلاطون ليس شاملا محيطاً بكل شيء. بل إنه يستقي هذا العلم من الحقيقة بالذات التي يتأملها و يصنع على غرارها، لأنه يفرق بين الإله و بين الحق فيجعل الإله أحد الموجودات الحقة فقط.

كل ذلك يثبت أن ثمة ضرورة على الإله في فعله عند أفلاطون، وهذه الضرورة تتمثل في وجود المادة قديمة معه، فهو اذن ليس بقادر على أن يبدع من عدم غيرها أو مادة أخرى نحو آخر. كما تتمثل الضرورة في وجود المثل القديمة للأشياء أي ماهياتها وطبائعها الأزلية مع الصانع، ما يجعله ملزم بالصنع على غرارها. ومن ثم يكون إله أفلاطون أشبه ما يكون بالمهندس التنفيذي وليس المهندس التصميمي. ليس له مطلق المشيئة ومطلق القدرة، ومطلق العلم فيما يصنع.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وهذا التصور للألوهية لا يجعل من مسألة الحرية مشكلة عويصة، بل إن قول أفلاطون بآلهة مع الإله، وحده من فاعلية الإله ربما كان مقدمة وقائية يتقي بها أفلاطون صعوبة هذه المشكلة الفكرية في نسقه الفلسفي لأن القول بالفاعلية الإلهية المطلقة يمنع نسبة فعل آخر لكائن آخر، مما يؤدي إلى المشكلة العاتية المتمثلة في صعوبة نسبة الفعل إلى الإنسان بعد ذلك استحقاقاً للجزاء.

وما دام أفلاطون ينسب حدوث كل شيء لمثاله، وحدوث الأخلاق للنفس الإنسانية، وأشرك مع الإله فاعلين آخرين، فإن هذه المسألة عنده تبدو هينة.

وغني عن البيان أن هذه المسألة كانت حجر الزاوية في بحث القضاء والقدر في الإسلام حيث انتهت بعلماء الكلام إلى تسميتها (مشكلة خلق أفعال العباد) فرأى البعض أن الله خالق كل شيء، وفاعل كل شيء حتى أفعال العباد. ورأى آخرون أن أفعال العباد من أحداثهم. لكن هذه المسألة لا تظهر كمشكلة إلا في ظل عقيدة التوحيد الخالصة، بينما هي ليست كذلك بالنسبة للتصورات الجاهلية المشركة ومنها التصور الأفلاطوني.

ومن ثم يمكن القول أن عدم إطلاق الفاعلية الإلهية وشمول القدر فتح الباب أمام إثبات قدر ما من الحرية الإنسانية، إلا أن إثبات العناية الإلهية وتنظيم الإله للعالم يجعل من حرية الإرادة وفعل الشر مشكلة حقيقية عنده. كما أن الضرورات التي جعلها أفلاطون على الإله في فعله يقابلها ــ في فلسفته ــ حريات في مجال العالم والإنسان. فبرغم من قوله بالتدبير الإلهي المحكم في الطبيعة والإنسان، فإنه لم ينسب الحرية للإنسان فقط، بل نسبها إلى النفس العالمية ونفوس الكواكب والطبيعة.

فالطبيعة لها نفس مدركة عارفة شاعرة ومنفعلة، فيصيبها السرور والخوف والحزن والرجاء والمحبة والكراهية، وأكثر من ذلك فهي ذات إرادة حرة، لأنها وإن كانت مصنوعة على أن تسير حسب قانون الفعل، إلا أنها تملك أن تخالفه، فتصبح شريرة حمقاء، فتحدث حينئذ النكبات في العالم مثل الزلازل والبراكين والسيول وغيرها [1].

---

(١) الفلسفة اليونانية يوسف كرم ص ٨٣.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

(ب) الضرورة النفسية والجسدية:

ومع ذلك فإن أفلاطون يثبت الآلية والجبرية في بعض جوانب الإنسان مثل الظواهر. الحيوية والوظيفية لأعضائه الجسدية. كالتنفس والإغتذاء وحركة الدم والشيخوخة والموت. كذلك هو يعتبر الأجسام جميعاً مكونة من نفس العناصر وخاضعة لقوانين واحدة. وتتمثل الجبرية الإلهية في الكون في القضاء على آلية حركة المادة، التي كانت عليها قبل تدخل الصانع حيث جعل حركتها معقولة وخاضعة للعقل، بعد أن فرض عليها الصانع الحركة الدائرية، وحرم عليها سائر الحركات.

فالجبرية الإلهية بالنسبة لحركة الطبيعة وسلوك الإنسان تتمثل في خضوع هذه الحركة لتدبير الصانع، يفرض عليها غاياته من خارجها.

ومن ثم فالأحداث والحوادث التي تجري في العالم ــ سواء الطبيعي منها أم الإنساني ــ ليست وليدة المصادفة وإنما هي من تدبير الصانع وتنظيمه، الجزئي منها كالكلي على حد سواء. ومع ذلك فهو يقول بحرية الإنسان والطبيعة، وبذلك تصل إلى العامل الأول من عوامل مشكلة الحرية والمتمثل في هذا السؤال: كيف يمكن أن يوفق أفلاطون بين القول بالقدر الإلهي الملزم وبين القول بحرية الإنسان النافرة من أي إلزام خارجي؟.

يقرر أفلاطون وجود هذه الجوانب الجبرية في حياة الإنسان بفعل القدر الإلهي.

ففي محاورة ميدون، بعد أن قدم محاور سقراط ويدعى سيبيس استفساراً عما يمكن اعتباره تناقضاً في حديث سقراط بين فكرة أن الموت خير وليس شراً وبين عدم مشروعية الإنتحار، يقول أفلاطون على لسان سقراط: (يمكننا أن نجد في الواقع في هذا الموقف شيئاً غير معقول، ومع ذلك فليس الأمر كذلك، بل العكس من المحتمل جداً ألا يكون ذلك بدون سبب، وهناك بهذا الصدد عبارة تذكر في (الأسرار Mytries) إن مقامنا نحن بني الإنسان عبارة عن سجن، وواجب الإنسان ألا يحرر نفسه أو يهرب منه) عبارة عظيمة في نظري بدون أدنى شك، بقدر ما هي قليلة الوضوح. والحقيقة ــ على ما يلوح لي ــ أنها تعبر تعبيراً رائعاً عن الحقيقة التالية:

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

(إن أولئك الذين نعيش تحت حراستهم هم الإله، أما نحن بني الإنسان، فلسنا إلا جزءاً مما يملك الآلهة، ألا يبدو لك الأمر واضحاً هكذا؟.

فأجاب سيبيس: أنه يبدو لي واضحاً تماماً. فاستأنف سقراط: وأنت لو أن واحداً ممن هم في ملك يمينك قتل نفسه دون أن تشير عليه بذلك، ألا تحقد عليه، ثم ألا تعاقبه لفعلته هذه، اذا وجدت وسيلة ما لعقابه؟ فقال من المؤكد أني أفعل ذلك.

من المحتمل اذن أنه على هذا المعنى ليس من الخطأ أن نقول أنه لا ينبغي أن نقتل أنفسنا، وأن ننتظر حتى تبعث إلينا الآلهة أمراً شبيهاً بذلك الذي يعرض لي اليوم)(١).

أي أن أفلاطون يعتقد أن شؤون الحياة والموت وسائر الأمور الجبرية في حياة الإنسان إنما هي من فعل الآلهة وتدبيرهم، وليست اتفاقاً أو مصادفة، بل إن أفلاطون يصرح بأن الإنسان ككل شيء ملك للآلهة ومن ثم فهو خاضع لمشيئتهم، وهذا ما يؤكده قول أفلاطون على لسان سقراط في الدفاع بعد الحكم عليه بالإعدام (... وبعد فسأترك موقفي هذا، وقد جرى على قضائكم بالموت، وكذلك هم سينطلقون كل إلى سبيله، وقد قال فيهم القدر كلمته بأن يعانوا ما هم فيه من صنعه، ولا بد لي أن أخضع لما حكم عليّ به، وعليهم كذلك أن يرضوا بما كتب لهم. أحسب أن قد جرى القدر بهذا جميعاً. أرجو أن يكون خيراً ولا أحسبه إلا كذلك)(٢) وهذا نص صريح ينسب فيه أفلاطون ما يجري في العالم ــ حتى أفعال العباد الحسنة والقبيحة ــ إلى القضاء والقدر.

و يثبت هذا و يؤكده أيضاً قوله (فابتسموا اذن للموت أيها القضاة، واعملوا علم اليقين أنه يستحيل على الرجل الصالح، أن يصاب بسوء لا في حياته، ولا في مماته، فلن تهمله الآلهة ولن تهمل ما يتصل به، كلا، وليست ساعتي الا زفة قد جاءت بها المصادفة العمياء: فلست أرتاب أن الموت مع الحرية خير لي)(٣).

---

(١) فيدون ٦٢ جـ ــ ترجمة زكي نجيب محمود ص ١٧٤، ١٧٥.

(٢) محاورة الدفاع ترجمة وتعليق زكي نجيب محمود ص ١٠٨.

(٣) المرجع السابق ص ١١٢. الظاظا مراجعة النشار ٤٢٩ جـ.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وهكذا يقول أفلاطون بالقدر والحرية في وقت واحد وهما عنصران أساسيان ــ حيث يجتمعان في فكر ما ــ لمشكلة الحرية. فالمشكلة اذن قائمة عنده.

(ج) الحرية الإنسانية والمعرفة عند أفلاطون:

وثمة عنصر آخر من عناصر مشكلة الحرية في فكر أفلاطون، هي فكرة التكليف القائمة على إثبات الإختيار أو التصريح بحرية الإرادة الإنسانية، حيث سيتبع هذه الفكرة الجزاء.

فهو يقول بحرية الإنسان واختياره مما يجعله مسؤولاً عن فعله الخلقي، وإن كان يقصر الإختيار الحقيقي على الفلاسفة فقط. ففي محاورة جورجياس يقول على لسان سقراط مقارناً بين ارتكاب الظلم وبين تحمله (... إني لا أرغب في هذا أو في ذلك، ولكن اذا ما اضطررت للإختيار بين ارتكاب الظلم واحتماله، فإني أفضل الإحتمال) [١]

وقد مر بنا كيف يجعل أفلاطون مناط اختيار الإنسان مرتبطاً بالفعل، وتابعاً له. فكل الناس يختارون الخير، ولكن جلهم يخطئون الطريق إليه. والفلاسفة فقط هم الذين يختارون الخير الحقيقي، لأنهم يعرفونه. ولذلك يقتصر الإختيار الحقيقي عنده عليهم. أي أنهم وحدهم الأحرار المختارون على الحقيقة، لأن الحرية عنده قرينة العقل، ووجودها تابع لوجوده وانتقاؤها إنما يكون بسبب خلوه من المعرفة والحكمة. ومعرفة الخير هي المحرك للإرادة الإنسانية نحو الخير الحقيقي.

ومن ناحية أخرى، فإن أفلاطون يجعل المادة أساس الضرورة ومصدرها في الكون المصنوع، وفي الإنسان أيضاً بل هي علة الجبرية الكونية والنفسية، بينما العقل هو أساس الإختيار وعلته وأما مصدر الحرية فهو العقل، حيث هو مصدر تصور الإنسان للأحسن والأفضل. ومن ثم يحمله هذا التصور على الفعل.

فيرى أفلاطون على لسان سقراط أن السبب الحقيقي لوجودسقراط في السجن هو اختياره الموت ورفضه للفرار (فرأيت أنا بناء على ذلك أن الأفضل والأصوب هو مقامي ها هنا محتملا ما حكم علي به) [٢] ولكن هذا الإختيار ليس هو المصدر

---

(١) جورجياس ــ ترجمة حسن ص ٦٥.

(٢) فيدون ــ محاورات أفلاطون د. زكي نجيب ص ٢٦١.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الأصيل لفعل سقراط هذا، وإنما هو اختياره لأن عقله دلّه على أن ذلك هو الخير له وللدولة وللجميع، ولو كان عنده تصور آخر للأحسن أو للخير لكان له مسلك آخر[1] (ولولا ذلك لكانت عظامي وعضلاتي في ميغاري حيث كان حملها تصور آخر للأحسن) [2].

وهذه العبارة الأخيرة تثبت بوضوح أن الإرادة في اختيارها إنما تكون خاضعة لمفهوم الإنسان للأحسن والأكثر خيراً. وتابعة لهذه المعرفة تبعية آلية.

ولما كانت الفضيلة لا تتم عنده إلا باختيار الخير والسعي إليه، وبمحاولة تنظيم وتنسيق القوى النفسية، كما تقتضي الحكمة، فإن الدهماء الذين لا يعرفون الخير والشر حتى يختاروا بينهما، يأتون أفعالهم بطريقة تلقائية مسوقين آلياً نحو ما يحسبونه خيراً، وهو ليس كذلك.

يقول أفلاطون: (أقريطون: ولكنك ترى يا سقراط أن رأي الدهماء لا بد من اعتباره، وذلك ظاهر في قضيتك أنت، ففي مقدورهم أن ينزلوا أفدح المحن بمن لم يظفر عندهم بالرضى كائناً من كان.

سقراط: ليتهم يستطيعون ذلك يا أقريطون، فذلك كل ما أرجوه، إذ لو استطاعوا لكان كذلك في وسعهم أن يفعلوا أعظم الخير، فيكون ذلك منهم جميلا، ولكنهم في حقيقة الأمر عاجزون عن فعل الخير والشر على السواء، وليس في مقدورهم أن يصيروا الرجل حكيماً أو قدماً، وكل أفعالهم وليدة المصادفة)[3] ولا شك أن أفلاطون يقصد بقوله أن أفعالهم وليدة المصادفة أنها تصدر منهم عن غير عقولهم، فتأتي هوجاء مضطربة غير منضبطة ولا عادلة.

ولذلك فهم ليسوا مختارين، وغني عن البيان أن الدهماء هم أكثر الناس وبذلك يرى أفلاطون أن انتفاء الحكمة عندهم تحجب حرية إراداتهم حجباً.

أما حرية الفيلسوف أو الفاضل، فلا شك فيها عند أفلاطون. يقول في (أقريطون) على لسان سقراط (أفلن تقول القوانين إذاً، إنك يا سقراط ناقض

---

(١) المصدر السابق ص ٢٦١.

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٨٠.

(٣) محاورة أقريطون (محاورات أفلاطون) ترجمة د. زكي نجيب محمود ص ١٢٤.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

للمواثيق والعهود التي أخذتها معنا على نفسك اختياراً، فما كنت في أخذها عجلان ولا مجبراً ولا مخدوعاً. ولكنك لبثت سبعين عاماً تفكر فيها، وكنت خلالها تستطيع أن تغادر المدينة إن كنت لم أصادف في نفسك قبولا، أو كنت رأيت فيما اتفقنا عليه إجحافاً بك، وكنت في ذلك مخيراً)(١) (*).

وهذا القول يثبت ضمناً الإختيار لكافة البشر من حيث أنه يجعل مجرد استمرار الفرد في مجتمع ما اختياراً منه وموافقة ورضاء على قوانين وعادات هذا المجتمع، وإلا لاستطاع تركه والبحث عن غيره. وإثبات الإختيار لكافة الناس يختلف مع أساس الأخلاق الأفلاطونية، ومع نصوص صريحة له تدل على عكس ذلك.

ولكن هذا ــ في الحقيقة ــ يقرب لنا مفهوم الحرية عند أفلاطون.

فالحرية الإنسانية عنده ليست شيئاً فطرياً يرثه الإنسان بمحض الجبلة والخلقة. ولكنها ثمرة مجاهدة نفسية ومحاولة تحرر ذاتية، تنبعث من داخل الفرد بناء على رغبته واختياره لحياة فاضلة حقيقية. تقوم على أساس إعلاء الجانب العقلي على الجوانب الأخرى من نفسه أو حسب تعبيره: إخضاع القوى النفسانية السفلى لقوة النفس العاقلة، وذلك هو التكليف الذي يكلف به أفلاطون الإنسان حتى يفوز بالخير الأبدي.

(د) الحرية الإنسانية والتكليف:

وأسس فكرة التكليف موجودة بكاملها عند أفلاطون أو تكاد، بل إنه يقدم ما يشبه الصلاة عند اتباع الأديان، وهو ما يعرف بتأمله أو جداله الصاعد نحو تأمل مثال الجمال في النهاية، مما جعل تأملاته تأخذ الصبغة الصوفية.

وبالرغم من أنه يطلب من الإنسان مجاهدة شهواته وأهوائه إلا أن تأملاته

---

(١) أقريطون المرجع السابق ص ١٤٢.

(*) هذا النص الأفلاطوني يتضمن أساس فكرة العقد الاجتماعي عند جان جاك روسو وهو يثبت حرية الإنسان الفردية في قبول النظم والعادات والقوانين الإجتماعية.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تأخذ الصفة المعرفية وليست الصفة الخلقية من حيث أن السلوك الخلقي الفاضل تابع لمعرفة الحكمة المؤدية إلى إدراك الخير بالذات.

والأساس الثاني لفكرة التكليف في فلسفة أفلاطون هو الثواب والعقاب المترتب على سلوك الإنسان إزاء ما كلف به، فالنفوس الخيرة تصعد إلى الكواكب التي نزلت منها لتعيش منعمة بالحكمة بجوار الآلهة، وأما الشريرة فإنها بعد الحساب تعذب ثم تبعث مرة أخرى منسوخة في نفوس حيوانات أو في نفوس الرجال، أما امرأة أو طيراً أو دابة، فالزحافات فالديدان فأحياء الماء. وذلك بحسب ما يكسبون أو يحشرون من الحكمة ومن العقل في حياتهم [1].

و يناقش أفلاطون في محاورة (أوطيقرون) فكرة تكليف الآلهة للإنسان بأفعال وأقوال وأنماط معينة من السلوك الخلقي. فيقدم لنا فيها بحثاً عن الحسن والقبيح حيث يدور الحوار بين (سقراط وأوطيقرون) عن التقوى، وما الذي جعل أفعال التقوى خيراً، وجعل أفعال الفجور شراً. و يتساءل عن التقوى هل هي ما يحبه الآلهة من أفعال أو هي الفضيلة بالذات، وهل المقدس مقدس لأنه عزيز عليهم ومحبوب لديهم، أو أنه محبوب وعزيز لديهم لأنه مقدس؟ ومع أن أفلاطون في النهاية يترك البحث معلقاً، فلا يقدم الإجابة على هذا السؤال، ولا ينتهي فيه إلى رأي قاطع، إلا أن ذلك دليل على قول أفلاطون بتكليف الآلهة للإنسان بفعل الخير والإنتهاء عن أفعال الفجور [2].

ولقد سبق الكلام عن ربط أفلاطون سلوك الإنسان الخلقي بمصيره بعد الموت في محاورة فيدون [3]. حيث رتب هذا المصير بناء على موقف الإنسان من تكليف الآلهة أو ما تريده الآلهة منه.

إن أفلاطون يرى أن النفس الآثمة الغارقة في شهوات الجسد لا تستطيع الإرتفاع إلى جوار الآلهة بعد الموت، لما علق بها من شوائب الجسد، نتيجة الحياة غير الفاضلة بسبب البعد عن الحكمة، وهذا يؤكد ما ذكرناه من أن عملية التحرر

(١) فيدون ٨١ أ ـ هـ ٨٢ أ، ب، ج مراجعة وتعليق د. النشار ود. نجيب بلدي ترجمة عباس الشربيني ـ طبعة دار المعارف بمصر ١٩٦٢.

(٢) أوطيقرون ضمن مجموعة محاورات ترجمة زكي نجيب محمود ص ٢٨٢.

(٣) فيدون ضمن مجموعة محاورات ترجمة زكي نجيب محمود ص ٢٨٢ وما بعدها.

هي عملية نفسية بحتة بل هي على الأخص عملية فكرية تكمن في العقل قبل أن تكمن في السلوك والإرادة.

ذلك أن مهمة الإنسان الفاضل في هذه الحياة ـــ حسب ما جاء في محاورة فيدون (١) وفي غيرها من محاورات أفلاطون، وحسب التكليف المكلف به من قبل الآلهة، هي المحافظة على نفسه نقية طاهرة بعيدة عن أدران الجسد، وسبيل ذلك التأمل الأفلاطوني القائم على كدح العقل نحو الوصول لمثال الخير. وذلك مقصور على الفلاسفة فقط وليس هناك واحد اذا لم يكن قد تفلسف، واذا كان قد رحل دون أن يكون نقياً تماماً، يكون له الحق في الوصول إلى ذلك، وإنما يبلغ ذلك محب المعرفة وحده) (٢).

وأفلاطون بهذا التصور يضع أمام الإختيار الإنساني الدنيا بلذاتها وشهواتها ومسراتها في جانب، وترك ذلك كله والإستعلاء بالعقل، وتحقيق الإعتدال في النفس بالإقتصار على الجانب الضروري لاستمرار الحياة من الشهوات للفوز بالسعادة الأبدية، في جانب آخر. وهو بذلك يقرب من فكرة الإختيار بين الدنيا والآخرة في الفكر الديني مع فارق في التفاصيل وفي تصوره للآخرة.

ويقترب التكليف الأفلاطوني من التكليف الديني، عندما يقرر أفلاطون وجوب التوبة والندم على الشرير، اذا أراد أن يبدأ حياة فاضلة.

لأنه يرى أن الشر هو مرض النفس وعلاج الشرير يكمن في تقبله العقوبة المفروضة عليه وأن يتقدم بنفسه تائباً نادماً معترفاً بخطئه قابلا لما يفرض عليه من عقوبة (...لأن من يلق جزاءه ويكفر عن سيئاته وخطيئته يتخلص من أفدح الأضرار وهو الشر.... وهكذا فإن من يحتفظ بظلمه بدلا من أن يتخلص منه هو أشق الناس)(٣).

---

(١) فيدون ترجمة عباس الشربيني مراجعة د. النشار و د. بلدي ٨١ ـــ أ ـــ هـ، ٨٢ أ، ب، جـ وما بعد ذلك. دار المعارف ـــ ١٩٦٢.

(٢) فيدون ـــ للشربيني ـــ د. النشار ـــ د. بلدي ٨٢ جدار المعارف سنة ١٩٦٢.

(٣) جورجياس ترجمة د. حسن ظاظا. مراجعة د. النشار ص ٨١.

ننتهي من ذلك كله إلى تقرير العناصر المؤدية إلى بروز مشكلة الحرية عند أفلاطون. فهو أولا يقول بالعناية الإلهية والقدرة، كما يقول في نفس الوقت بالحرية الإنسانية القائمة على الإختيار المؤسس على المعرفة والحكمة.

و يقول أيضاً بالتكليف الذي يتبعه الثواب والعقاب، مع وصفه الآلهة بالخير والعدل والحكمة.

وبذلك تتضمن فلسفته جبرية إلهية في قوله بالعناية والقدر، وفي الوقت عينه يصرح باختيار الإنسان.

والسؤال الذي يفرض نفسه علينا هو كيف يكون الإنسان حراً يختار و يفعل ما يريد والعالم يسير حسب قانون العقل، بتنظيم النفس العالمية التي هي نفس العالم؟.

ثم كيف يملك العالم أو الإنسان مخالفة هذا القانون الذي فرضه عليه الصانع وبه يحكمه؟

وبتعبير آخر نقول: كيف وفق أفلاطون بين مجالي الجبر والإختيار في الوجود الإنساني، وبين مجالي الضرورة والإمام في الوجود الطبيعي؟

وكيف ويكون كل شيء ــ في العالم وفي حياة الإنسان ــ بترتيب وتنظيم الصانع، يفرض عليها غاياته ونظامه من خارجها حسب قانون العقل، ثم يكلف الإنسان بفعل معين، ويعاقبه بعد ذلك على التقصير به؟.

وأخيراً من أين أتى الشر إلى هذا العالم ما دامت العناية الإلهية تسير العالم بقدر، وكل شيء فيه حسب قانون العقل؟

ولا يمنعنا من طرح هذه الأسئلة عدم إطلاق الفاعلية الإلهية وعدم شمول القدر والعناية الإلهية في الكون، لأن هذا وإن كان يخفف من حدة المشكلة إلا أنه لا يحلها تماماً.


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

٥ ــ الحرية الإنسانية والجبريات الثلاث

(أ) مفهوم الشر ومصدره في الوجود وموقف الإرادة الإنسانية منه:

يعتبر تعيين مصدر الشر في الوجود مشكلة تواجه كل الفلسفات القائلة بالعناية الإلهية، حيث من البدهي أن يكون الإله منزهاً عن النقص في ذاته وعن الشر في فعله. فوجود الشر اذا في العالم، واقع متعارض مع وصف الإله بالعناية الكاملة للعالم.

ونسبة الشر لغيره مع عدم إرادة الإله له، يعني وجود ما أو من ينازعه في الوجود، و يعارضه في فعله، وهو نقص لا يليق به، ونسبة الشر إليه نقص أيضاً يجب أن يتنزه عنه.

وتبدو هذه المشكلة أكثر صعوبة في عقيدة التوحيد الخالصة حيث لا ينسب أي شيء في الكون إلا لفعل الله. ومع ذلك فالتوحيد الخالص يستوجب تنزيه الإله عن إرادة الشر وفعله(*)؟.

بينما لا تكون المشكلة عويصة عند المذاهب والعقائد المشركة، لأن هذه المذاهب تصرح بوجود فاعلين، وخالقين، وصانعين، مع الإله، ومن ثم يمكن نسبة الشر لغيره، ولقد رضي أفلاطون بهذا التفكير ففسر وجود الشر بنسبته إلى الطبيعة والإنسان، وقد سبق القول أنه يعتبر الطبيعة حرة مختارة كالإنسان. و بذلك تكون الشرور الحادثة في العالم من فعل الإنسان والطبيعة أصالة.

وقبل مناقشة هذا الحل يحسن بنا أن نحاول فهم معنى الخير ومعنى الشر عند أفلاطون.

(*) ناقشنا هذه المشكلة في بحثنا عن مشكلة الحرية في القرآن الكريم والسنة والقرآن بمفرد الله عز وجل بالخلق و بعزو الشر إلى فعل غيره.

الشر عند أفلاطون نوعان:

الأول: الشر الواقع من الإنسان، وهو نقص الخير أو فقد الخير، ذلك أنه يرى – كما سبق القول – أن الإنسان خير بطبعه، ومن ثم فليس ثم شر بالذات، وإن كان يوجد الخير بالذات، وإنما يكون الإنسان شريراً، اذا فقد خير نفسه أي فضائلها، وأعظم نقائص النفس هو الظلم، لأنه يفقد النفس خيرها وفضيلتها فتصبح شريرة[1] ويربط أفلاطون بين الرذيلة والشر، وبين نقص الحكمة والمعرفة. ومن ثم فالإله أو الآلهة عنده مبرأة منه، كما يبرؤها منه كذلك أنها لا ترضى عنه، فتعاقب المسيء الشرير بعقوبته المناسبة بعد الممات، بل إن وجود الإنسان في هذه الحياة الدنيا ليس سوى عقوبة له من الإله لتقصيره في معرفة الحكمة ومتابعة الآلهة في ذلك.

أما الشر الثاني: فهو الملاحظ في الطبيعة، ومن زلازل وبراكين وعواصف مدمرة وغير ذلك. وأفلاطون ينسبه إلى اختيار الطبيعة بالرغم من كونها تحاكي عالم المثل.

ولكن يحاول أفلاطون أن يتخلص من نسبه الشر أصالة إلى الطبيعة لهذا السبب، بتصوير شر الطبيعة باعتباره أيضاً نقص في الوجود لا بد منه، إذ يستحيل أن يكون الوجود الطبيعي كاملا، وإلا كان صورة مطابقة تماماً للوجود المعقول، ولكنه مع ذلك أحسن عالم طبيعي ممكن، وقد مر بنا القول أن الطبيعة بمحاكاتها المثل لا تصل إلى الكمال وإنما تظل بين الكمال والنقص بسبب المادة.

ومن ثم فهو يفهم الحال الذي عليه الطبيعة بأنه خير، وإن كان خيراً أقل من عالم المثل، وهذا الحال للعالم الطبيعي ضروري لمعرفة عالم المثل ولتمييزه عنه. أي أن الشر الملاحظ في الطبيعة شر قليل من أجل الخير الكثير، أو شر جزئي من أجل الخير الكلي.

---

(١) انظر جورجياس – ترجمة د. النشار ص ٧٨، ص ٧٩.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

إذ أن الإله يعتني بالكليات والجزئيات، ولكنه يعتني بالجزئيات بالقدر الذي يحقق خير الكليات أولا. فهو يضع الجزء من أجل الكل، وليس العكس[١].

ويعين أفلاطون مصدر النقص والشر في طبيعة المادة القديمة التي صنع منها الإله العالم. وهي كموجود أزلي ــ تحمل في ذاتها ضرورة وآلية تتعدى وجود الأشياء المحسوسة إلى فعل الإله، لدرجة أن الإله لم يستطع إلغاء هذه الضرورة أو التخلص منها تماماً، حتى يصنع العالم خالياً من الشر، واقتصرت فاعليته حيالها على التنظيم الذي أحدثه فيها والمعقولية التي أضفاها عليها.

وهذا الحل الأفلاطوني الذي يبرىء فيه الإله من إرادة الشر، وينسبه إلى طبيعة المادة القديمة، وإن كان ينزه به الإله من إرادة الشر، فإنه يفعل ذلك على حساب القدرة الإلهية التي يجب أن تكون مطلقة فلا يعجزها أن تضع العالم خالياً من الشر تماماً. ولكن أفلاطون يسلم بأن قدرة الإله حيال المادة القديمة والضرورة التي تحكمها محدودة ومقيدة وقاصرة على التنظيم فقط.

ومن ثم يمكن القول بأنه سواء فسر أفلاطون الشر بأصل طبيعة المادة، أو مسألة الشر الجزئي من أجل الخير الكلي، فإن الضرورة واقعة على الإله في فعله، كما أن ذلك لا ينزهه عن مسئوليته حيال الشر، ما دام يقر أفلاطون بعنايته للعالم.

كما أن أفلاطون، عندما يعتبر الشر الخلقي ــ الذي مصدره الأشرار ــ شراً مؤقتاً وعارضاً في هذا الوجود، وينمحي أثره بحسابهم، فإنه لم يحل المشكلة من أساسها حيث لم يبين لنا الحكمة من سماح الإله للأشرار بارتكاب آثامهم، ولم كان العالم بما فيه الإنسان قابلا للشر، وفيه مجال للشر، وهو كله عالم إلهي معقول؟

وأليس في نسبة الشر إلى المادة، وجعل المادة أزلية، كالإله الذي هو مصدر الخير، بذور للقول بإله الخير وإله الشر؟. خاصة وإن الضرورة المتمثلة في المادة كان لها تأثيرها في فعل الإله ذاته؟.

حقيقة أن أفلاطون يجعل العالم المحسوس من فعل الآلهة المعاونين للإله، ولكن يصرح بأنه هو الذي صنع جرم العالم من المادة وهو الذي نظمها.

---

(١) الفلسفة اليونانية يوسف كرم ص ٨٣.

كما أن نسبة الشر إلى الإنسان يمكن أن يعود بطريق غير مباشر إلى الإله أو الصانع، من حيث أنه من صنعه في النهاية، إلا اذا بين لنا المذهب أو الحكمة من سماح الإله للإنسان والطبيعة بارتكاب الشر، ولكن هذا ما افتقده مذهب أفلاطون. حيث يقتضي مفهوم الألوهية إثبات القدرة المطلقة ومن ثم يصبح تبرير وجود الشر وسماح الإله به في العالم ضرورياً لتوافق عناصر المذهب، إذ ما الذي يمنع أن يكون العالم، الذي صنعه الإله، كله خيراً؟ واذا لم يكن ثمة حكمة للسماح بالشر، فما هي الضرورة الكونية التي تجعله يصنع الشر الجزئي من أجل الخير الكلي؟ أليس وجود ضرورة كونية على القدرة الإلهية، يتعارض مع ما يجب أن يوصف به الإلهة من كمال؟.

وأليس القول بوجود هذه الضرورة وقدمها وخلودها، يتضمن القول بوجود إله، هو اذا مصدر للشر؟. حقاً أنه لم يصرح بذلك ولكن ألا يلزمه مذهبه بذلك؟.

كما أن قوله عن الشر الثاني أنه نقص في الخير، أقرب إلى الهروب من المشكلة، أكثر من مواجهتها. لأن الشر شر والخير خير والمتضادات لا يتحول أحدهما ليصبح الآخر قول لأفلاطون سبق ذكره.

وهذا كله ليس تبريراً مقنعاً لوجود الشر ذاته، وبيان مصدره. خاصة وأنه ليس للشر مثال أو ماهية في العالم المعقول، الذي صنع الصانع العالم المحسوس على مثاله، مما جعل أفلاطون يلتمس ذلك المصدر في المادة ذاتها، وكأن المادة اذن هي مثال الشر، ما دامت هي علة النقص والفساد والشر في الموجود المحسوس، وفي العالم المحسوس ككل.

(ب) موقف الحرية الإنسانية من الجبرية الإلهية والقدر:

وأما المشكلة الناجمة عن قوله بالقدر والعناية الإلهية وقوله بالحرية الإنسانية وحرية العالم وحرية الطبيعة، فإن أفلاطون يقرر أن حركة العالم حركة ذاتية نابعة من نفسه العالمية، وكذلك حركة كل كوكب نابعة من نفسه أيضاً. ولكنها وهي تتحرك هذه الحركة الذاتية الحرة إنما تتحرك حسب ما صنعها الصانع وحدد لها حركتها، أي إن إرادتها العاقلة لا تريد إلا أن تتحرك الحركة الدائرية التي حددها لها الإله.

ولا شك أن رفع الضرورة عن فاعلية العالم والطبيعة عند أفلاطون قول غريب ومشكلة يصعب حلها، لا سيا أنه يشهد بدقة حركة العالم ونظامه واتساقه. بل إنه يستدل بذلك على تدخل الصانع وعنايته بالعالم فكيف يكون العالم حراً والطبيعة حرة، ويملكان مخالفة قانون العقل، وفي نفس الوقت نجد أن الحركات منظمة ومرتبة بدقة، ولعل أفلاطون قال بذلك حلا لمشكلة الشر والنقص، حيث يرجعهما إلى ذات الطبيعة، ولكن ألا يثير ذلك مشاكل من نوع آخر، إذ كيف يكون ثمة اطمئنان وثقة بدوام الطبيعة على الكيفية والنسق والنواميس التي هي عليها والتي يضمن لها خير الكل، اذا كان من الممكن مخالفة ذلك؟

وكيف يمكن أن نقيم علماً بنواميس الطبيعة وطبائع الأشياء وهي كلها معلقة بإرادة الطبيعة الحرة التي يمكنها أن تخالف هذه النواميس والسنن؟ هذا مع أن أفلاطون يشترط لقيام العلم ثبات الماهيات والطبائع، فإذا كان أمر الطبيعة ينتهي إلى ذات حرة مختارة فمعنى ذلك أنه ينتهي إلى لا ثبات.

وبذلك يكون أفلاطون قد رفع عن الإنسان الجبرية الإلهية الصارمة، ليعطيه الحرية والإختيار، إلا أنه في نفس الوقت علق حياته ووجوده بعدة آلهة مع الإله. ثم جعله يواجه جبرية فيزيقية عاتية، فصار موقفه الوجودي بذلك أكثر صعوبة، من حيث أنه حاول تحريره من جبرية واحدة في الوقت الذي أخضعه لجبريات وإرادات متعددة.

ولا شك أن خضوع الإنسان في وجوده لمشيئة واحدة أمناً أكثر وحرية أكثر ورضاءاً أكثر بقضائه وقدره، حيث يمكنه ذلك من حصوله على توافق إراداته هو مع إرادة الإله الواحد، بينما تعدد الآلهة وحرية الطبيعة تجعل الإنسان في حيرة وقلق. حيث يصعب بل يستحيل عليه التعامل مع هذه الإرادات المتعددة ومسايرة إرادته لإرادتها.

ولا شك أن لهذا التصور الوجودي للإنسان آثاره السيئة على حياته وعلى السلوك العملي الخلقي لمن يدين به.

أما عن تعارض الحرية الإنسانية مع القدر أو قانون العقل الذي يسير عليه العالم، فهذا يستلزم منا وقفة قليلة حيال رأي أفلاطون في الإختيار البشري.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فقد مر بنا[1] أن أفلاطون يقصر حرية الإختيار على الحكماء، و يقرن الحرية بالمعرفة والحكمة، و ينفي الإختيار عن الدهماء، وهذا الرأي لا شك أنه يتداعى بمجرد مناقشته، لأننا اذا قلنا أن الدهماء غير أحرار، لجهلهم بحقيقة الخير والشر، مما يجعلهم يتجهون نحو الشر، ومما يؤدي إلى سلبهم الحرية الحقة، فإننا لا نستطيع، ولا يحق لنا القول أنه يسلبهم الإختيار ذاته، ذلك أنهم ـ بالضرورة ـ مختارون لأسلوب حياتهم المنافي للحياة الفاضلة، كما أن الجهل بالخير ونقص الحكمة لا ينفي الإختيار إطلاقاً، قد يكون الإختيار في حالة نقص الحكمة اختياراً سيئاً خاطئاً، ولكن ذلك لا ينفيه، لأن الإختيار الصحيح هو ما كان بين الاختيار خاطئاً، ولكن ذلك لا ينفيه، لأن الاختيار الصحيح هو ما كان بين ضدين: حسن وقبيح.

ثم أننا نود أن نتساءل: هل يسبق اختيار الحياة الفاضلة والرغبة والسعي لتعليم الحكمة كون الرجل حكيماً، أو أن كونه حكيماً سابق على اختياره؟.

والسؤال بصيغة أخرى: هل المعرفة سابقة على الاختيار أو الاختيار سابق على المعرفة؟ فالرجل عندما يقرر، مختاراً أن يعيش حياة فاضلة نابذاً للرذائل يتوجب عليه بعد ذلك دراسة الفلسفة، فهو لا يتقدم لدراسة الفلسفة إلا بعد رغبته واختياره للحياة الفاضلة المطالبة للحكمة، وهذه الرغبة التي دفعته للتزود بالحكمة لتحقيق الفضيلة التي اختارها حاصلة قبل تعلم الحكمة.

فالاختيار إذن سابق على المعرفة، فكيف يمكن ـ في هذه الحالة ـ القول بأن الرجل اختار وحسن اختياره قبل أن يكون حكيماً؟. واذا صح هذا القول، فهو معارض لنظرية أفلاطون الخلقية. كذلك لا يمكن أن يكون الإختيار متأخراً عنده عن معرفة الحكمة، وإلا جاز ـ حسب نظريته ـ أن يكون بعض الحكماء أشراراً، أو أن يصبح الحكيم منحازاً للخير والفضيلة بالضرورة دون قصد منه، وهذا سلب لحرية الحكيم.

فالقضية التي يبني عليه أفلاطون مذهبه الخلقي قضية جد خاطئة، ولا تتفق مع واقع النفس البشرية. ذلك أن كثيراً من الناس يأتون الشر وهم يعلمون أنه شر، ويمتنعون عن الخير مع علمهم بأنه كذلك.

و يثبت القرآن الكريم نسبة الشرك للمشركين ــ وهو رأس الشر كله ــ مع علمهم بأن الحق والخير في التوحيد. فكل الناس يولدون على عقيدة التوحيد التي يسميها القرآن فطرة الله التي فطر الناس عليها فجعلهم بها حنفاء، ولكنهم يؤثرون الحياة الدنيا والأهل والملذات والهوى فينحرفون عنها بإرادتهم، و يشركون بالله وهم يعلمون أنه واحد لا شريك له، يقول الله عز وجل ﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم، لعلكم تتقون الذي جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون﴾(١).

ومهمة الرسل بالنسبة للتوحيد تذكيرية أكثر منها تعليمية ﴿فذكر إنما أنت مذكر﴾(٢) ولذلك يسجل القرآن الكريم على المشركين ورؤوس الشرك أنهم لا يكذبون الرسول في سرائرهم كما يكذبونه في علانيتهم، فهم يعلمون في أنفسهم أنه صادق، وإنه رسول من عند الله لما رأوه من الشواهد ومعجزة القرآن، ولكنهم يختارون الشرك الذي هو علة الشر الأولى جحوداً ونكراناً واستكباراً وحقداً وحسداً من أنفسهم رغم بروز الآيات أمامهم وقيام الحجة عليهم ﴿... فإنهم لا يكذبون ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون﴾(٣) وعلة ذلك الأولى والأصيلة هي ميل إرادتهم للهوى واختيارهم للدنيا ولسلطانهم ومصالحهم فيها. فالعلة الحقيقية هنا للشر هي الإرادة الإنسانية الحرة، وليس الجهل.

كذلك كان موقف إبليس من الحق عند رفضه السجود لآدم، لم يكن بسبب جهل أو نقص في المعرفة وإنما كان بسبب الإستكبار واختيار الدنيا، حيث قال لله عز وجل علمه بمصيره الأخروي في جهنم ﴿أنظرني إلى يوم يبعثون﴾....

و بذلك يمكننا القول أن فاعل الشر يفعله وهو يعلم أنه شر، و يعلم ما هو الخير، وكيف يصل إليه؟ ولكنه يأتيه. ومن ثم يثبت القرآن الكريم الإرادة الإنسانية، كمصدر أصيل وعلة أولى لشرور العباد.

---

(١) سورة البقرة: آية ٢٢.

(٢) سورة الغاشية: آية ٢١.

(٣) سورة الأنعام: آية ٣٣.

أما نظرية أفلاطون الخلقية فهي نظرية واهية، لأنها تبرؤ ضمناً مرتكب الشرور والآثام، فتجعل علة ارتكابه لها هو الجهل، وهو عذر قاهر، يجعل صاحبه بمنجاة من العذاب، كما أنه يجعل فاعل الخير في موقف لا يستحق فيه الثواب لحدوث الخير منه تلقائياً.

ولو علل أفلاطون ارتكاب الشرور بالكفر، وإتيان الفضائل بالايمان، لكان ذلك أقرب إلى واقع النفس الإنسانية. لأن الايمان هو المعرفة النظرية والاعتقاد القلبي الباطني الذي يستلزم بالضرورة عملا وسلوكاً معيناً ومحدداً، مطابقاً لنتائج العقيدة التصورية ومتمشياً معها، فلو قال أفلاطون أن الفضيلة ايمان بالخير والرذيلة كفر به، لكان أقرب إلى الصواب لأن الايمان والكفر عملان إراديان اختياريان، أما مجرد المعرفة النظرية حتى لو كانت معرفة الفلسفة والحكمة، فهي غير كافية لكي تكون أساساً للفضيلة، ولا شك أنها ضرورية لصحة الإختيار، ولكنها وحدها لا تشكل دفعاً للسلوك الخلقي.

والقول بأن الايمان ــ لا المعرفة ــ هو الدافع للسلوك الخلقي الفاضل، وعدمه هو الدافع للسلوك الخلقي القبيح، قول من شأنه تعميم الإختيار لكل البشر، فلا يقصره على الحكماء فقط، كما لا يقصره على المؤمنين منهم بالخير فقط، بل سيشمل حتى الكافرين منهم، ذلك أن الدخول في الكفر يعني اختيار الإنسان لأحدهما، والناس جميعاً حيال عقيدة ما ــ سواء كانت حقة أو باطلة ــ واحد من إثنين: مؤمن أو كافر.

والعجب من أفلاطون أن يسلب الناس من غير الحكماء اختيارهم بين الخير والشر ثم يوجب عليهم تكليفاً معيناً و يثبت عليهم عقاباً بعد الممات وهذا تناقض واضح، وحتى في الحياة الدنيا، فإنه يطلب ممن يريد من الدهماء الإنتقال من حياة الرذيلة إلى الحياة الفاضلة، أن يقلع عن فعل الشرور ويتقدم تائباً مع قبوله العقوبة المناسبة لأفعاله الشريرة كشرط أول للبدء في الحياة الفاضلة.

فهو اذن يقر بمسئوليته الخلقية عن أفعاله القبيحة ــ ضمناً ــ، رغم اعتباره غير قادر على الإختيار قبلها بسبب عدم معرفة الحكمة والخير بالذات.

وعلى أي حال فإن أفلاطون يثبت الحرية للفيلسوف أو الحكيم دون إثارة صعوبة أو مشكلة صريحة إلا أن أفلاطون نفسه أحس بها، حيث حاول أن يضع

لها الحل في أكثر من موضع من محاوراته بطريقة مباشرة.

فالضرورة وقانون العقل يسودان نظام العالم بما فيه الإنسان ومن الإنسان الحكيم والفيلسوف. فكيف يكون الفيلسوف حراً حيال قانون العقل الدقيق؟.

يذكر أفلاطون في كل محاورة تيماوس وفيدون والجمهورية وفايدروس قصة مضمونها أن كل ألف سنة تدعى النفوس إلى اختيار حياة أرضية جديدة، فتعرض عليها نماذج حيوات بشرية وحيوانية متفقة مع مجرى الكواكب، ويقال أن كل نفس مسئولة عن اختيارها، وإنه لا دخل للإله في هذا الإختيار، فتختار النفوس نماذجها وتهبط إلى الأرض، وتلك قصة مشهورة في محاوراته أراد بها أن يربط بين مصير النفوس وبين نظام العالم، مثبتاً بذلك الحرية لكل نفس بالرغم من خضوعها مع العالم للضرورة والحتمية.

ومعنى ذلك أن الحل قائم عنده على أساس أن الجبرية تتمثل في اختيار المصير اختياراً واحداً، قبل حلول النفس في جسدها، وذلك في مرحلة ميتافيزيقية سابقة على الحياة الأرضية، وليست حرية الإنسان بإزاء الخير والشر والسلوك الخلقي، إلا أثراً لهذا الإختيار في الوجود الميتافيزيقي السابق لوجود البشر على الأرض، وهكذا يصبح العالم كله متمشياً مع قانون العقل، وخاضعاً للقدرعند أفلاطون.

ولكن هذا الحل للمشكلة يأتي على حساب الحرية الإنسانية، لأنه يفرض على الإنسان جبرية ميتافيزيقية، وذلك بالإضافة إلى ما سبق أن أثبتناه من خضوع الإنسان لجبرية نفسية وجسدية مصدرها ضرورة المادة. ومن ثم ينتهي أفلاطون إلى إخضاع الإنسان لجبرية ميتافيزيقية رغم ما يبدو في عموم مذهبه وفلسفته الخلقية بخاصة من رغبة ملحة في معارضة الجبرية وإبطالها باعتبارها مبرراً خطيراً للرذيلة. ولكن مذهبه في النفس الإنسانية، وربطه الأخلاق بالمعرفة ربطاً تاماً لا يدع مجالا له لإلقاء التبعة الكاملة على مرتكب الآثام والرذائل، وتلك هي الجبرية النفسية.

أما الجبرية الميتافيزيقية فإنها تتمثل في الإختيار السابق للإنسان قبل نزوله إلى الأرض، لأن أفعاله الخلقية في حياته البشرية، بمقتضى ذلك الإختيار السابق، تكون قدراً حتمياً، وخطة مرسومة لا يستطيع حيالها اختياراً أو رفضاً أو قبولا.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والحتميتان ــ السيكلوجية والميتافيزيقية ــ ينتهيان به إلى جبرية عاتية، لا يستطيع أفلاطون معها أن يحمل الإنسان مسئوليته الخلقية عن أفعاله، سواء كانت خيراً أو شراً.

و يوضح الدكتور سد جونك في كتابه (المجمل في تاريخ علم الأخلاق) هذه النتيجة الهامة لفلسفة أفلاطون الخلقية مشركاً معه أرسطو أيضاً بقوله عنهما (وقد رأى كل منهما أن حالات العقل الوحيدة التي يمكن اعتبارها مقدمات مباشرة للأعمال الشريرة هي:

١ ــ سيادة الدافع اللاعاقل الذي يطغى على الحكم المساير لمنطق العقل أو التهيؤ للعمل بغير رؤية وتبصر.

٢ ــ الإختيار الخاطىء للشر الذي يبدو في مظهر الخير.

وفي كلتا الحالتين يبدو الفعل ــ فيما يقول هذان الفيلسوفان ــ، في صورة (العمل المحتوم) الذي لا مناص من وقوعه، قد أدت إليه ــ فيما يقول أفلاطون في وضوح ــ أسباب سابقة في الزمان على الإرادة الشريرة) (١).

ومعنى هذا أن أفلاطون يربط بأسطورة الإختيار كل ألف عام، بين الجبرية الميتافيزيقية والجبرية النفسية، ربطاً محكماً. فتصيران جبرية واحدة عاتية، لا يستطيع الإنسان حيالها دفعاً، لأن سوء اختيار الإنسان في وجوده الميتافيزيقي السابق، يرجع لتقصيره في إدراك الحكمة، وكذا فقده للإختيار الصحيح في الدنيا عائد إلى عين السبب.

برغم هذا فإن أفلاطون أدرك ــ فيما يبدو ــ تهافت الأسس الميتافيزيقية لا خلاقة، فحاول جاهداً القضاء على هذه الجبريات في فكره فهو يقرر في كثير من محاوراته تحمل كل نفس تبعة عملها الشرير. ولكن سياق مذهبه الفلسفي يلزمه بعكس ذلك تماماً مما جعل التعارض قائماً في فلسفته دون وضع الحل المقبول لرفعه (ومن الحق أن نقول أن أفلاطون قد بذل جهداً مضنياً حتى يبعد هذه الحتمية من

(١) المجمل في تاريخ علم الأخلاق د. سدجونك ترجمة د. توفيق الطويل جـ ١ ص ١٥٣.

مجال التعليل الأقصى للرذيلة، وفي التعبير عن نظريته تعبيراً نصف خيالي أو شبه شعبي، كما نرى في القصة التي اختتم بها مجهوديه، أو ما كتبه في كتاب النواميس يقرر أفلاطون مؤكداً أن كل نفس جزئية تحمل كل تبعات سلوكها الشرير)[1].

(ج) الإختيار الميتافيزيقي وأثره على الحياة الإنسانية والسلوك الحقيقي:

والحق أن قول أفلاطون هذا يقيم أمام مذهبه صعوبات شديدة. فهو برفعه الإختيار الإنساني من الأرض إلى السماء لم يحل المشكلة وإنما أقام مشاكل أخرى. إذ كيف تقيم الشرائع الأرضية عقوبات على المعتدين على اختيار ميتافيزيقي سابق على الحياة لأفعالهم، ما دام الفعل أصبح محتوماً عليهم؟.

ولم ينادي أفلاطون بضرورة تعلم الفلسفة والحكمة؟ وما فائدة ذلك، اذا كان سلوك الفرد لا يعدو أن يكون تطبيقاً جبرياً لا مناص منه لاختيار سابق، وبناء عليه رتب القدر وقانون العقل تنفيذ هذا الاختيار تنفيذاً حتمياً؟.

أما عن الاعتراض الأول فليس ثمة إجابة في فلسفة أفلاطون عنه. أما الثاني فيرد عليه بقوله أن فائدة تعلم الحكمة يفيد في تهيئة النفس لإحسان الاختيار بعد ألف سنة، أي في الدورة القادمة. وهذا اعتراف ضمني من أفلاطون بأنه حتى الفيلسوف أو محب الحكمة والساعي إليها لا يفيده ذلك في حياته البشرية الحالية، وإنما يفيد ذلك لإحسان الإختيار الميتافيزيقي اللاحق لهذه الحياة. وبذلك يوقع نفسه في تضارب مع أقواله ويفتح على نفسه باباً واسعاً من الاعتراضات التي لا تجد لها في فلسفته رداً.

و يتحدث أفلاطون في محاورة فايدروس عن الوجود الميتافيزيقي السابق للوجود الأرضي للإنسان بالأسلوب الأسطوري أو شبه الخيالي فيقول:

(وهاك الآن ما قررته (ادراستيا) وهو أن أي نفس في معية الإله، وتكون قد توصلت إلى رؤية بعض الحقائق الصحيحة، تسلم من كل الشرور حتى الدورة التالية. واذا ظلت قادرة على الإحتفاظ بهذه الرؤية فإنها تظل دائماً بمنأى عن أي أذى. أما اذا قصرت في تتبع الآلهة، وضلت الرؤية كما لو كانت لسوء حظها قد

---

(١) المجمل في تاريخ علم الأخلاق د. سدجونك ترجمة د. توفيق الطويل جـ ١ ص ١٥٣.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

امتلأت بالنسيان والفساد، فثقلت فحينئذ تصير بحالة من الثقل، وتفقد ريشها فتسقط على الأرض، وهنا يقضي القانون ألا توجد في أي حيوان عند بدء توالدها على الأرض. أما النفس ذات الرؤية الشاملة فتستقر في رجل قد تهيأ ليكون فيلسوفاً محباً للحكمة أو محباً للجمال، أو في رجل تزود الثقافة وصقله الحب، أما فيا يتعلق بالدرجة الثانية من النفوس، فتستقر في ملك يحكم بالقانون، أو في محارب ماهر في القيادة، أما الدرجة الثالثة فتحيا في سياسي أو رجل أعمال ومال. أما الدرجة الرابعة فهي لرجل محب للتمرينات الرياضية، أو معنى بإصلاح الجسم، أما الخامسة فتصلح لحياة عراف، أو رجل قد عكف على طقوس العبادة، أما السادسة فتناسب شاعراً أو فناناً ممن يشغلون أنفسهم بالمحاكاة، والسابعة توافق صانعاً أو مزارعاً والثامنة لمحترفي السفسطة أو في خداع الجمهور أما التاسعة فهي للطاغية)(١).

وقبل أن نمضي مع أفلاطون في هذا النص نود أن نسجل له أخطاء في مفهومه للسلوك الخلقي، لم ينته إليه، ذلك أنه يخلط بين الأعمال المهنية وبين الأفعال الخلقية. فالسلوك الخلقي هو ما كان باختيار الإنسان وترتب عليه خير لفاعله أو لغيره أو شر لفاعله أو لغيره، ومن ثم فهو خلقي بالنسبة إلى مصدره ونتيجة أما العمل المهني فلا يترتب عليه شر أو خير، وليس بالضرورة صادراً عن اختيار صاحبه، فالرجل ينشأ مزارعاً أو صانعاً أو طبيباً إنما ينشأ كذلك تبعاً للظروف والإمكانيات البيئية التي نشأ فيها. وقد يكون الرجل راضياً عن مهنته أو غير راض عنها ولكنه يؤديها و يقوم بها لأنه لا يجد سبيلا للرزق غيرها، وقد يتركها و ينتقل إلى غيرها كما أن نتيجة العمل المهني هو النفع والضر أو المكسب والخسارة وهذان الأمران مختلفان تماماً عن الخير والشر.

ومن ثم فالعمل الخلقي أما أن يكون موافقاً للفضيلة أو موافقاً للرذيلة فيقال صاحبه فاضل أو شرير، بينما العمل المهني لا يكون كذلك وإنما يوصف الرجل بأنه حاذق أو ماهر أو غير ذلك.

كما أن الرجل يكون فاضلا في عمله اذا أداه على وجهه المطلوب، وقد يؤدي ذلك إلى خسارة زراعية أو تجارية أو صناعية بسبب التزامه بالأمانة ورفضه لأساليب الغش، فيكون فاضلا خلقياً وفاشلا مهنياً.

---

(١) فايدروس لأفلاطون تحقيق د. أميرة مطر ص ٢٤٨.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وقد يكون الرجل ــ بالعكس ــ غشاشاً كاذباً غير أمين ومع ذلك يلازمه النجاح في تجارته وصناعته ولو إلى حين.

والحاكم قد يكون فاضلا وقد يكون عكس ذلك.

وعلى ذلك يحق لنا أن نسأل: أفلا يكون العارف للحكمة أو الفيلسوف شريراً؟ ولم لا؟ ومن ثم فإنه يجب أن نفرق بين الفعل الخلقي وبين العمل المهني، إن السلوك الخلقي يقوم على علاقة الإنسان بالإنسان من حيث أن كلا منهما إنسان، بينما العمل المهني يقوم على علاقة الإنسان بالمادة، هو أيضاً تعامل بين الإنسان والإنسان ولكن من خلال المادة والمال.

فإذا عدنا إلى تقسيم أفلاطون السابق لدرجات الإنسانية التسع، نجده يخلط بين الأمرين خلطاً. فيقيم بذلك تصنيفه للشر على أساسين وليس على أساس واحد، كما ينبغي أن يقوم التقسيم أو التصنيف، فنجد في درجات البشر هذه: الحاكم الذي يحكم بالقانون والطاغية، فبينما المهنة واحدة، وأحدهما عادل والآخر ظالم، يجعل أفلاطون لكل منهمادرجة معينة من الإنسانية وصنفاً خاصاً من الناس.

وهذا الأمر قائم بالنسبة للقائد الحربي، فهو أما أن يكون فاضلا أو شريراً وكذا في رجل الأعمال أو المال أو السياسي، والفنان والشاعر والمزارع.

بل إن الفيلسوف ما هو إلا مدرك لبعض الحقائق، وأحياناً يكون فاضلا وأحياناً يكون شريراً، وأفلاطون نفسه يصف السفسطة بأنها فن خداع الجمهور. وهذه شهادة منه بأن السفسطائي رجل يعلم الحق والعدل الفضيلة والغير ولكنه يحيد عنها، ويخادع الناس لمنافع خاصة، فالفيلسوف أو الحكيم هو من نفس مهنة السفسطائي بيد أن هذا فاضل وهذا شرير.

وعلى ذلك يكون أفلاطون قد صنف الناس هنا على أساس أخلاقي وعلى أساس مهني في نفس الوقت.

وسبب هذا اللبس في ذهنه نظريته الخلقية القائمة على أن الفضيلة علم والرذيلة جهل متجاهلا تماماً دور الإرادة الإنسانية كمصدر أصيل للسلوك الخلقي. بل هو يتجاهل الإرادة كمصدر أصيل للأخلاق عند الإنسان ويضع محلها المعرفة.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وعلى ذلك يصبح الرجل عنده فاضلا اذا عرف الفضيلة، كما يصبح مهندساً معمارياً اذا درس الهندسة المعمارية.

(سقراط: ولكن ماذا؟ أليس صحيحاً أن من تعلم الهندسة المعمارية يكون مهندساً معمارياً؟

جورجياس: بلى.

سقراط: و يكون موسيقياً ذلك الذي درس الموسيقى؟

جورجياس: نعم، و يكون طبيباً ذلك الذي درس الطب؟ وهكذا دواليك، ما أن يدرس الإنسان حتى يكتسب الصفة التي يمنحها علم هذا الشيء؟

جورجياس: بالتأكيد.

سقراط: و يكون بذلك الإعتبار أيضاً من يعرف العدل عادلا؟

جورجياس: بغير شك.

سقراط: ومن كان عادلا يتصرف وفقاً للعدالة.

جورجياس: نعم) (١).

ولسنا هنا في حاجة إلى أن نقرر خطأ النتيجة التي استدرج سقراط جورجياس إليها، حيث لم ينتبه أي منهما إلى الفارق الواضح الجلي بين العمل المهني والفعل الخلقي، فليس من يعرف العدل يتصرف وفقاً للعدالة بالضرورة، لأنه قد يعرفها ويختار غيرها.

والسلوك الخلقي ليس كالمهنة لأن من يتقن الهندسة يصبح مهندساً أما السلوك الخلقي فلا يتصف به إنسان إلا اذا زاوله على الدوام حتى يصبح عنده عادة، فلا تستطيع أن تصف إنساناً بأنه عادل لمجرد أنه درس القانون أو الشريعة وعرفها، ولكن وصفه بهذه الفضيلة إنما يكون بعد أن يعتلي منصة القضاء و بعد أن تصدر منه الأحكام الكثيرة على الدوام مطابقة للحق والشريعة أو القانون، عندئذ نعلم فيه صفة العدل، لا لأنه عرف العدالة، ولكن لمزاولة وممارسة العدل.

(١) جورجياس ـــ د. ترجمة د. ظاظا مراجعة النشار ـــ ص ٥١.

فإذا عدنا إلى نص فايدروس نجد أفلاطون يقول (والآن فلنفرض أنه من بين مجموع الرجال رجلا قد سلك حياة عادلة، فإنه يثاب على ذلك، أما من لم يلزم العدل في حياته فإنه يلقى أسوأ العقاب) (١).

والسؤال الآن هو: كيف يمكن لمن ساء اختياره في معية الإله فنزل في الدرجة التاسعة من درجات الإنسانية أي الطاغية، أن يصبح عادلا؟. أليس قد حكمت عليه ادراستيا ــ وهي ربة القصاص وحكمها نافذ ــ أن يكون طاغية. وفي هذه الحالة هل من العدل أن يلقى أسوأ العقاب؟.

ومع ذلك فإن القوانين تقضي بألا تعود النفس (إلى النقطة التي جاءت منها إلا بعد عشرة آلاف سنة، ولا يمكن أن ترجع لها الأجنحة قبل مضي هذه المدة، ولكن يستثنى من ذلك من كان فيلسوفاً حقيقياً)(٢).

إن صورة الوجود الإنساني عند أفلاطون مثيرة للضيق النفسي ولليأس والقنوط لدى قارىء مذهبه فالإنسان أشبه بمن يقامر على مصيره الدائم. وهي قد تكون مثيرة شيقة ملؤها الأمل في النجاح لو أن مصير الإنسان مرهون بإرادته هو أما وقد أصبح هذا المصير مرهوناً لسوء الحظ أو حسن الحظ فإن الأمر لا يعدو أن يكون مقامرة على هذا المصير.

إن أفلاطون يعلق الفوز في هذه المقامرة الوجودية للإنسان على مدى نجاح الإنسان في تحصيل المعرفة وهو في معية الإله، ولكن هذا التحصيل محكوم بحسن الحظ أو بسوء الحظ (أما اذا قصرت في تتبع الإله وضلت الرؤية كما كانت لسوء حظها قد امتلأت بالنسيان والفساد فثقلت، فحينئذ تصير من الثقل وتفقد ريشها فتسقط إلى الأرض) (٣).

فالاختيار الإنساني السابق على هذه الحياة، والذي يتوقف عليه سلوك الإنسان الخلقي في هذه الحياة، ومن ثم مصيره بعد الممات، هذا الاختيار متوقف على تتبع الآلهة وتحصيل الحكمة، وهذا التتبع والتحصيل متوقف على حسن الحظ أو على سوء الحظ.

(١) فايدروس د. أميرة حلمي مطر ص ٢٤٧.
(٢) فايدروس د. أميرة حلمي مطر ص ٢٤٨.
(٣) المصدر السابق ونفس الصفحة.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وهكذا يرتد الوجود البشري عنده إلى أساس آلي خالي من المعقولية، معلق بالصدفة، وكل ذلك يخالف قانون العقل، الذي أراد أفلاطون أن يفسر الوجود كله به.

ويحسن بنا أن نستكمل صورة الوجود البشري المتهافت عند أفلاطون باستكمال النص الوارد في فايدروس (والواقع أن هذه النفوس في حالة اختيارها لهذا النوع من الحياة ثلاث مرات متتالية ولمدة ثلاثة آلاف عام، فإنها تتخذ أجنحة كي تتغير بعد الألف الثالثة من الأعوام.

أما النفوس الأخرى، فبعد أن تنتهي من وجودها الأول، فإنها تتقدم للمحاكمة، بعد أن يحكم عليها، يذهب بعضها إلى منازل العدالة تحت الأرض، فيلقون العقاب، في حين أن التي تحكم عليها العدالة بالصعود تصعد إلى مكان ما من السماء، حتى تعيش في حياة تليق بالحياة التي عاشتها في الصورة البشرية، وفي السنة الألف بالنسبة لاولئك أو تلك يحين الوقت الذي يدعون فيه لاختيار حياتهم الثانية، و يتم الإختيار وفقاً لمشيئة كل نفس من هذه النفوس، وفي هذا الوقت يمكن للنفس البشرية، أن تنتقل إلى حياة حيوانية كما تنتقل بالمثل نفس إنسان من هيئة حيوانية إلى الحالة الإنسانية.

أما النفس التي لم تحظ أبداً برؤية الحقيقة، فلا يمكن لها أن تتخذ صورتنا البشرية، وذلك لأنه ينبغي على الإنسان أن يدرك المثال الذي يؤلف بين مجموعة الإدراكات الحسية في وحدة يؤلفها العقل)[1].

إن ما يمكن أن نفهمه من هذا النص أن التجربة الوجودية للإنسان في حياته البشرية هي تجربة عقلية أولا وأخيراً. وليس ثمة دور للإرادة فيها، وأقرب ما يكون هذا المفهوم عندما تتصور عقولا تتسابق في حلبة مسابقة للوصول إلى الحقيقة الكلية أو إلى بعضها.

وهذه التجربة لا تبدأ عنده ببدائية الحياة البشرية الأرضية، وإنما هي بدأت في الوجود الميتافيزيقي السابق لهذا الوجود الأرضي للإنسان و إن كان أفلاطون يعود فيجعل للتجربة استمرار لما على هذه الأرض، يقصره على الفيلسوف فقط، أما أهل الدرجات الباقية فكلهم يعيشون بمقتضى جبرية ميتافيزيقية سابقة.

---

(١) المصدر السابق ونفس الصفحة.

ومعنى ذلك أن البشر مجبورون تماماً، حيث تحددت حياته بناء على أحداث حدثت لهم في السماء.

فالحياة الأرضية ليست سوى نوع من العقاب للإنسان وليست هي دار ابتلاء.

وإن كنا نجد أفلاطون يضطرب حيال هذه النقطة فيخلط بين كونها دار عقاب وكونها دار ابتلاء وعمل حيث يجعل للتجربة الإبتلائية الميتافيزيقية استمراراً في هذه الحياة.

كما إنه يثبت للإنسان اختياراً واحداً في حياته الأرضية. وهو المتمثل في تعلم الفلسفة.. وفائدة هذا الإختيار تعود عليه في الدورة الألفية القادمة. ومن ثم يبدو لنا رأيه في الحرية الإنسانية متخبطاً ومتضارباً.

فبينما يقصر الإختيار الإنساني على المرحلة الميتافيزيقية السابقة على الحالة البشرية، نجده يقرر في نفس الموضع من محاورة فايدروس إنه يمكن لأي واحد من رجال درجات الإنسانية التسع أن يسلك حياة عادلة، كما أنه يجوز أن يكون غير ذلك، فما معنى اذا أن تنزل النفس في رجل فيلسوف، أو تنزل في طاغية اذا كان من الجائز لكل منهم أن يصبح عادلا. أو ليس في ذلك تناقضاً مع ما قررته (..ادراستيا) على حد قوله وقرارات ادراستيا أو نمسيس ربة القصاص حتمية نافذة، وهي صفة للعدالة التي توزع الأقدار وتتحكم في مصير النفوس وفقاً لما فعلته في هذه الحياة الأرضية (١).

ومن ثم نتتهي إلى القول أن أفلاطون يتردد و يتخبط بين الجبر والاختيار محاولا التوفيق بينهما في حياة الإنسان دون أن يوفق في ذلك حيث نزع إلى الأسطورة، مختلقاً دورات الحياة كل ألف عام الأمر ليس عنده له سند حقيقي من العقل أو الواقع. وهذا إن دل على شيء إنما يدل على صعوبة مشكلة الحرية المتمثلة في التعارض القائم بين الحرية الإنسانية من جهة و بين القدر الصارم الذي يتحكم في نظام الكون والإنسان من جهة أخرى. حيث استعصى هذا التوفيق على صاحب

---

(١) من هامش محاورة فايدروس ــ ترجمة وتعليق د. أميرة حلمي مطر.

فلسفة التوفيق فلجأ إلى القصة والأسطورة والخيال مهملا قوانين العقل وأحكام المنطق.

من ذلك أن أفلاطون يجعل نصيب كل نفس من نماذج الحياة متوقفاً على تعلم الحكمة، فكلما قلت المعرفة كان نصيب النفس في هيئة حيوانية مناسبة، و يقصر الصورة البشرية على الحكيم أو الفيلسوف فيقول (وفي هذا الوقت يمكن للنفس البشرية أن تنتقل إلى حياة حيوانية، كما تنتقل بالمثل نفس إنسان من هيئته الحيوانية إلى الحالة الإنسانية) وقد يكون القول بانتقال النفس المقصرة في تحصيل الفلسفة من هيئتها الإنسانية إلى هيئة حيوانية متمشياً مع منطق وفلسفة أفلاطون، ولكن لا ندري كيف يرق اختيار النفس الإنسانية التي عاشت في هيئة حيوانية على الأرض لتختار الحالة الإنسانية؟.

ومن أين يأتي للنفس الإنسانية المنسوخة في هيئة حيوانية المعرفة والحكمة وأين تدرس الفلسفة؟.

وكيف يمكنها أن ترى الحقيقة؟ خاصة وأن أفلاطون يرى أن الإنسان فقط هو المتميز بالعقل. وهل للنفس الإنسانية في الهيئة الحيوانية القدرة على (أن تدرك المثال الذي يؤلف بين مجموعة من الإدراكات الحسية في وحدة يؤلفها العقل)؟.

إن مذهب أفلاطون في الاختيار والمعرفة يحتم على الإنسان الذي سقط مرة في هيئة حيوانية أن يظل كذلك إلى الأبد، أو ربما يتدنى أكثر فأكثر، ما دام حسن الاختيار متوقفاً على تعلم الحكمة والرقي في المعرفة ومن ثم فهو لا يستقيم مع مذهبه في هذه النقطة.

(د) أثر مفهوم الحرية على مكانة الإنسان والهدف من وجوده:

إن مفهوم الوجود البشري عند أفلاطون غامض ومضطرب من حيث حقيقته والهدف منه، فالحياة الدنيا دار عقاب ودار عمل في نفس الوقت.

بينما هذا الأمر واضح في الإسلام حيث الدنيا دار ابتلاء والآخرة دار جزاء.

وقد يظن البعض أن الدنيا دار جزاء لنزول آدم إلى الأرض، كعقوبة لأكله

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

من الشجرة، ولكنه ظن خاطىء وهو خاطىء لأن آدم وزوجه هبطا من الجنة إلى الأرض بعد أن غفر الله لهما وتاب عليهما، وليس بعد مغفرة الله عقوبة على الذنب ﴿فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم﴾ (١) ولكنهما هبطا بإذن ربهما إلى الأرض لان الارض دار ابتلاء. وخلق الله عز وجل الجنة للنعيم والجزاء وليس للابتلاء، فخرجهما من الجنة ونزولهما إلى الأرض كان للابتلاء أو بتعبير أدق كان هبوطهما استمرلراً للتجربة الابتلائية التي بدأها بأكلها من الشجرة وارتكاب المعصية ولكنه لم يكن كعقوبة بل كان استمراراً للتجربة الابتلائية التي اختار آدم وزوجه الدخول فيها بإقدامهما على المعصية الأولى.

وهذا يثبت أن الله عز وجل خلق الجنة للجزاء والنعيم، وخلق الدنيا للابتلاء، وجعل منها أفضل دار لتحقيق الحكمة الإلهية من خلقهما.

ولعل أفلاطون قد عرف بعض الحقائق الدينية السماوية عند مجيئه إلى الشرق، ومنها حقيقة الابتلاء والجزاء الأخروي فقام بمزج هذه الحقائق بديانته الشعبية الأسطورية فجاءت في فلسفته على هذه الصورة المضطربة.

ولعل ذلك من الأسباب التي جعلت أفلاطون لا يستقيم مع نفسه خلال نسقه الفلسفي. ويعجز عن ايجاد التبرير المقبول للشر في الوجود، وكذلك التبرير المعقول أو الحكمة الإلهية من ايجاد العالم المحسوس، ومن وجود الإنسان، بينما وجدنا هذا كله واضحاً ومتفقاً تماماً في القرآن الكريم، حيث يقدم لنا العالم المحسوس أو الحياة الدنيا بكل نقائصها وشرورها باعتبارها دار للإبتلاء، وجعل من حقيقة الإبتلاء الكبرى تبريراً معقولا ومرضياً لكيفيات الحياة ومتناقضاتها، من ضر ونفع وخير وشر وموت وحياة، فليس الخير الذي يصيب الإنسان في الأرض سوى سؤال مطروح عليه، ويلزم بالإجابة عليه بسلوك خلقي محدد خلال تجربة وجودية ابتلائية.

كما يجعل الخير أو العدل الصادر من الإنسان نجاحاً في هذه التجربة.

وكذلك الضر الذي يصيب الإنسان جبراً ليس سوى سؤال في حالة زمنية

(١) سورة البقرة: آية ٣٧.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

طارئة لابتلائه، و يلزم الإجابة عليه في موقف وجودي يمتلك فيه الإنسان إرادته الحرة واستطاعته على فعل ما يختار ولا ينقصه العلم والمعرفة المادية للاختيار.

أما الشر الذي يصدر من الإنسان نتيجة لابتلائه فهو اختياري ومسئول عنه ومجازي عليه.

وأفلاطون ـــ كما مر بنا ـــ وثني كبير، فهو بمقاييس التوحيد الإسلامي مشرك حيث أنه يشرك مع الصانع في الخلق والفعل النفس العالمية ونفوس الكواكب، وهي عنده آلهة تصنع الناس وهو في ذلك يوافق الدين الشعبي لليونان ويخلص له، ويجعله من عناصر فلسفته التوفيقية، فمذهبه العام يسمح بأن يكون مع الصانع من يشترك معه في الفعل والخلق كمعاونين له فلا بأس اذن من أن يكون الإنسان خالقاً لأفعاله، ما دامت هذه الأفعال متمشية مع الضرورة العامة التي تتحكم في العالم، وفي مصير النفوس حسب اختيارهم في وجودهم الميتافيزيقي السابق.

وهذا القول يتمشى مع قوله بديناميكية العالم المنظمة، حيث تؤدي هذه الديناميكية في النهاية إلى خير الكل، ومنبع هذه الديناميكية و بالتالي مصدر هذا الخير هو النفس العالمية، على أن لكل موجود حي نفساً مستقلة تنبع منها حركته الخاصة وليس من خارجها، وهذا ما يمكن استخلاصه من مفهومه للنفس سواء منها الإلهية أو الإنسانية (والآن وقد وضح لنا أن ما يتحرك فهو خالد، فلن ينتابنا أي شك عند إثباتنا أن الحركة الذاتية هي ماهية النفس، لأن كل جسم يتلقى حركته من الخارج جسم غير حي. وعلى العكس من ذلك فإن الحي يتلقى من باطنه مبدأ حركته، وقد يثبت لنا أن طبيعة النفس تتلخص في ذلك) (١).

وهذا الأساس الخاطىء لتفسير الحركة، هو الذي دعا أفلاطون وأرسطو وكذلك فلاسفة الإسلام إلى القول بنفوس خالدة. للأفلاك هي مبدأ حركتها(*). فأثبتوا لها فاعلية مستقلة مشاركة لفاعلية الإله.

---

(١) فايدروس ـــ د. أميرة مطر ص ٢٤٥ هـ.

(*) من المعروف أن قوانين نيوتن في الحركة ونظريته في الجاذبية أبطلت هذا الوهم.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فإذا أضفنا إلى ذلك تعليله للكون والفساد، تبين لنا أن الطبيعة والإنسان ـــ عند أفلاطون ـــ قادران على فعلها، وفي غناء تام عن الفاعلية الإلهية في ذلك. وتلك ليست من مزايا مذهبه، لأنه قد دفع في سبيل ذلك الثمن غالياً: فساداً كبيراً في تصوره للألوهية. وقد استتبع هذا بالتالي فساداً كبيراً في تصوره للإنسانية ذاتاً ومصيراً.

إن إله أفلاطون أشبه ما يكون برئيس جمهوريته، حكيم عاقل وعلى رأس الجمهورية، ولكنه بالرغم من ذلك كله لا يعدو أن يكون أحد أفراد الحكومة ومن جنس المحكومين أيضاً، كما أنه خاضع مثلهم للقوانين، لا يحكم ولا يدير ولا يقيم النظام وحده، بل لا بد له من معاونين شتى، حيث يقتصر فعله على وضع القوانين الثابتة الدائمة، وغيره بفعل في الأمور التنفيذية المتغيرة.

وكذلك إله أفلاطون أحد المثل ومن جنسها وإن كان هو مثال الخير. وفعله قاصر على المصنوعات الخالدة، بينما يترك صنع الزائلات لغيره من الآلهة المعاونين كالنفوس العالمية ونفوس الكواكب.

ومن ثم فالتماثل قائم وملحوظ بين مفهوم أفلاطون للألوهية وبين تصوره لرئيس الجمهورية، وقد يظن البعض أن أفلاطون أراد أن يكون رئيس الجمهورية في جمهوريته على غرار الإله في العالم، ولكن الذي يبدو واضحاً هو العكس، حيث جعل الإله على غرار الإنسان في مركز رئيس الجمهورية.

ويتضح لنا ذلك اذا تذكرنا أن أفلاطون صاغ عالم المثل على غرار العالم المحسوس مع الوصول بصورته إلى الصورة المثلى بتجريده من المادة، ومن ثم صاغ الإله في عالم المثل على الحاكم المثالي كما تصوره في العالم المحسوس ـــ أي أن أفلاطون صاغ تصوراته عن العالم العلوي كالالوهية من واقع تصوراته الذهنية عن الحياة الأرضية، مع محاولة تخليصها وتجريدها من الشر والنقص والمادة. والدليل على ذلك أن العالمين، المعقول والمحسوس يخضعان لقوانين ونواميس واحدة.

ومن ثم يمكن القول أن إله أفلاطون لم يتعد حدود رأس أفلاطون فهو من فعل

تصوراته الذهنية ومن صنعه ﴿إن هي إلا اسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان﴾[1].

كما أن عالم المثل ليس له وجود هو الآخر خارج تصوراته الذهنية.

بقيت كلمة عن مكانة الإنسان عند أفلاطون فهو ينزل النفس الإنسانية في أدنى درجة في العالم الروحي الذي يبدأ بعالم الحقيقة المعقولة.

بحيث تأتي المرتبة الوجودية للإنسان بعد نفوس الكواكب، ولا يليه في الوجود إلا الحيوان. وهذه المكانة تختلف كثيراً عن مكانة الإنسان في الإسلام، وجوداً وقيمة ومصيراً. فهو في الإسلام، خليفة الله عز وجل فضّله على سائر مخلوقات العالم المحسوس، وعلى كثير من المخلوقات على الإطلاق، وكرّمه بخمس: خلقه بيديه ونفخ فيه من روحه، وعلمه الأسماء، وأسجد له الملائكة وأسكنه جنته.

فالإنسانية تكريم ونعمة ورفعة، فهي هبة وهبها الله للبشر فصار الإنسان بها سيداً في الأرض على ما سواه.

وهذه المكانة تختلف كثيراً عن مفهوم الإنسانية ومكانتها عند أفلاطون حيث هي عنده عقوبة ولازمة من لوازم الجهل، ونتيجة للتقصير في المعرفة حتى ترتفع الكواكب عليه في الوجود أرباباً للناس. فشتّان بين الوجودين والمكانتين والقيمتين.

والإنسان في القرآن الكريم واحد الرب واحد الأصل، واضح الهدف محدد المصير، حيث أن مصيره الدنيوي والأخروي مرتب على سلوكه الإختياري، وإن كان ذلك كله داخلا في قضاء الله وقدره.

بينما إنسان أفلاطون متعدد الأرباب والآلهة متعدد الأصول لا يعرف له مصيراً، ولا يملك لنفسه شيئاً حيث توزع مصيره بين آلهة وأرباب متعددين.

والمساواة قائمة بالحق بين إفراد الإنسان في الإسلام عقيدة وتنظيماً، بينما هم تسع درجات أو طبقات عند أفلاطون. وهي درجات قائمة على اختلاف في أصل الخلقة وجوهر الإنسانية وليست قائمة على اختلاف في أعراضها. فهي طبقية

---

(١) سورة النجم: آية ٢٣.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

حقيقية ولا يقترح في ذلك أنها قائمة على التعقل لأن العقل عنده هو حقيقية الإنسانية:

ولقد ظهر أثر هذه الطبقية على تصوره لنظام جمهوريته، فأسسها على ما يمكن تسميته بالكهنوت الفلسفي، وسيطرته وعلوه على سائر الناس سالباً إياهم حرياتهم السياسية، وقيمتهم الإنسانية كبشر متساوين، الأمر الذي لا ترضى عنه شريعة الله عز وجل، ولا يتوافق مع معايير الحق والعدل فيها ولا حتى الفكر السياسي الحديث.


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل الثاني

القَضَاءُ والقَدرُ والحرِّيَّة الإنسَانيَّة عندَ أرسطوْ

نموذج لعقيدة القضاء والقدر ومفهوم الحرية الإنسانية في صورة مذهب فلسفي يثبت الألوهية و ينكر العناية الإلهية والربوبية للإله في الكون و يفسر تكون الأشياء وانعدامها وتغيرها بطبائعها.


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المحتوى

١ ــ الطبيعة والضرورة الطبيعية.

٢ ــ مفهوم الألوهية وأثره على مفهوم القدر.

٣ ــ الفاعلية الإنسانية كأساس للحرية.

٤ ــ الحرية الإنسانية والضرورات الثلاث.


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

١ ــ الطبيعة والضرورة الطبيعية

أ ــ طبيعة الشيء ومبدأ الكون والفساد:

إذا كانت الفلسفة هي معرفة الحق؟ فإن إدراك الحق لا يكون إلا بإدراك علته (ولسنا نعرف الحق دون أن نعرف علته)، (١) ولما كانت الحقيقة متمثلة في الوجود، فإن البحث عن الحقيقة بحث في الوجود وعلله، فالحق هو معرفة الوجود بما هو عليه. حيث أن الطبيعة ــ عند أرسطو ــ أوضح وأجلى بالنسبة للإنسان من غيرها، لذا فهو يبدأ بحثه عن الحقيقة بالطبيعة ثم ينتهي منها إلى ما بعد الطبيعة.

وهو يرد بادىء ذي بدء وجود پارمنيدس الواحد الثابت، ويقر أن الطبيعة تتمثل في الأشياء المتحركة المتغيرة المتعددة، ويثبت (أنه محال أن تكون الموجودات موجوداً واحداً بعينه) (٢).

وكذلك في بحثه عن حقيقة الشيء الطبيعي وماهيته، فإنه يبحث ويتساءل عن وجوده، حيث يرى أن من الواجب (أن يكون كل واحد من الأشياء حاله في الوجود حاله في الحق)(٣) ومفهوم هذا القول عند أبي الوليد ابن رشد هو (أنه ما كان أتم وجوداً كان في كونه حقاً أتم)(٤). ومعنى ذلك أن إدراك وجوده يكون بإدراك طبيعته. وهذه الأخيرة لا تدرك إلا بعلله ومبادئه.

---

(١) أرسطو: ما بعد الطبيعة ــ تفسير أبي الوليد ابن رشد. نشر دار الشرق بيروت سنة ١٩٦٧ م ص ١٢.

(٢) أرسطوطاليس: علم الطبيعة ترجمة من الاغريقية إلى الفرنسية بارتلمي سانتهلير ونقله إلى العربية أحمد لطفي السيد. القاهرة مطبعة دار الكتب المصرية سنة ١٩٥٣ هـ ــ سنة ١٩٣٥ م. ك ١ باب ٣ فقرة ١٣ صفحة ٣٩٨.

(٣) أرسطو: ما بعد الطبيعة بتفسير ابن رشد. بيروت ١٩٦٧ صفحة ١٣.

(٤) المرجع السابق صفحة ١٤.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ويرفض أرسطو مع بداية بحثه - عن مبادىء الوجود وعلله - أقوال سابقيه من الطبيعيين الذريين الذين قالوا بتعدد المبادىء إلى ما لا نهاية، كما يرفض أيضاً قول أكسانوفان الذي قال بمبدأ وحيد للأشياء كلها، فينتهي إلى (أنه من جهة ليس من مبدأ وحيد للأشياء، ومن جهة أخرى أن المبادىء ليست غير متناهية العدد) (١) وهو يرفض مبدأ وحيد للأشياء لأنه يرى الطبيعة متكثرة متغيرة، ومن ثم فلا يصلح — في زعمه — لتفسيرها مبدأ واحد، كما إنه من ناحية أخرى يفترض مقدماً أن مبادىء الشيء الطبيعي داخل ماهية الشيء، وتكمن في حقيقته الوجودية، وليست خارجة فيقول (بالضرورة يجب أن يكون في الوجود إما مبدأ وحيد وإما عدة مبادىء) (٢) ومن ثم انكب أرسطو على جوهر الشيء الطبيعي لاستخراج مبادىء وجوده وعلله منه.

ويطلق الوجود - حسب منطق أرسطو - على عشرة أنحاء أى مقولات أولها الجوهر وهو ذات الشيء. فالجوهر يطلق على الموجود بما هو موجود، أيّ أنه الوجود في الموجود، ومن ثم الوجود الأول أو مطلق الوجود حتى أن السؤال عن الجوهر يعد بمثابة السؤال عن الوجود(٣). أما المقولات التسع الباقية التي تطلق على الشيء، فهي أعراض له من حيث أنها ليست موجودة بذاتها مستقلة عن الجوهر بل هي محمولة عليه، وهي تمثل خصائص الشيء وصفاته (.. على هذا فالكم والكيف والإضافة والزمان والمكان لا تعبر ولا تكون إلا على موضوع ما، نظراً إلى أن الجوهر هو الوحيد الذي لا يكون أبداً محمولاً لأي كان، في حين أن الحدود كلها هي محمولات الجوهر) (٤).

---

(١) أرسطوطاليس: الطبيعة ك ١ ب ف ٧ صفحة ٤٢٠.

(٢) المرجع السابق ك ١ ب ٢ ف صفحة ٣٩٠.

(٣) شارل فرنر: الفلسفة اليونانية وترجمة تيسير شيخ الأرض دار الأنوار — بيروت لبنان الطبعة الأولى أيلول سنة ١٩٦٨ م صفحة ١٣٢.

(٤) أرسطوطاليس: الطبيعة ك ١ ب ٨ ف ٨ صفحة ٤٢٨.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والإنسان ــ عنده ــ قادر على إدراك حقيقة الشيء بإدراك الماهية المعبرة عن جوهره[1]، وهو يخص موضوع الفلسفة بالجوهر حيث أنها تعني بالبحث في علل الوجود بما هو موجود، أي في علل الجواهر، بينما يحدد مجال العلوم الأخرى وموضوعاتها بالأعراض حيث تبحث العلوم الرياضية ــ مثلاً ــ في كم الموجودات[2].

و يبدأ أرسطو تفسيره للطبيعة من داخل جوهر الشيء الطبيعي من خلال الحركة بأنواعها الثلاثة عنده وهي:

حركة الكون والفساد وحركة الإستحالة وحركة النقلة. وهو يثبت الحركة ــ معارضاً بذلك بارمنيدس ــ بالرجوع إلى واقع الأشياء الطبيعية ملاحظاً ومستقرئاً، بل يجعل ثبوت الحركة منطلقاً أساسياً لبحثه الطبيعي قائلاً (أما نحن فلنضع كمبدأ أساسي أن الأشياء الطبيعية سواء كلها أو بعضها بالأقل هي خاضعة للحركة، وهذا واقع يعلمنا إياه الاستقراء والمشاهدة بأجلى ما يكون)[3] فالطبيعة هي الموجودات الجزئية المتشخصة في المادة المتمثلة في الأشياء والأحياء، وبذلك ينجو العالم المحسوس عند أرسطو من نظرة الإستخفاف الأفلاطونية له، كما أضبح مثال أفلاطون الثابت غير صالح لتفسير الطبيعة المتغيرة وصيرورتها المتمثلة في الكون والفساد الدائبين.

لذلك فإن الوجود كله ــ بما فيه العالم المحسوس ــ قديم، وبالتالي فليس ثم مجال عند أرسطو للسؤال عن كيفية بدء العالم وحدوثه وطريقة صنعه وعن صانعه. فكل شيء يحدث دائماً تولداً وتحولاً عن شيء آخر، وهكذا أزلاً أبداً.

وليس في الوجود خلق بالمفهوم القرآني أو الديني للخلق، وهو إيجاد الشيء صورة ومادة من عدم. كذلك ليس ثم صنع للعالم بالمعنى الأفلاطوني أيضاً الذي

---

(١) من المعلوم أن مناهج البحث في العلوم التجريبية الحديثة قد أثبتت بطلان هذا بالرغم الأرسطي وعجز الإنسان عن معرفة حقيقة الشيء ومن ثم اكتفت هذه العلوم بمعرفة خصائصه أو أعراضه، ولما كانت معرفة الجوهر في ذاته هي موضوع الفلسفة فإن أرسطو بذلك يكون قد وضع للفلسفة موضوعاً متعذراً بل مستحيلاً.

(٢) شارل فرنر الفلسفة اليونانية صفحة ١٣٣.

(٣) أرسطوطاليس: الطبيعة ك ١ ب ٢ ف ٦ صفحة ٣٩٢.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يتمثل في مزج الصورة القديمة بالمادة القديمة، بل كل ما يحدث في الوجود ــ حسب فلسفة أرسطو ــ هو استحالة شيء فقط، أي أن الأشياء والأحياء يتولد بعضها من بعض.

ومن ثم انحصر الكلام عن المبادىء، الطبيعية في البحث عن مبادىء وعلل الصيرورة والاستحالة.

وفي معرض البحث عن هذه المبادىء، يقدم أرسطو الخصائص التي يجب توافرها في المبادىء أو العلل الأولى، فيقول (لا ينبغي أن يجيء بعضها من البعض الآخر على التكافؤ، ولا أن تجيء من أشياء أخر، بل يلزم على ضد ذلك أن يأتي سائر البقية من المبادىء. وتلك هي بالضبط حال المبادىء الأولية [(١)] أي أن المبادىء يجب ألا تكون متداخلة، وإلا لما صارت أولية، فهي أولية بالضرورة.

ولكي تكون أولية حقاً يجب أن تصدر عنها الأشياء، ولا تصدر هي عن الغاية من الحق. وذلك أنها ليست حقيقة في وقت دون وقت، ولا يوجد لها علة في أنها حق، ولكن هي العلة في ذلك لسائر الأشياء) [(٢)].

ومعنى ذلك أن المبادىء حق في ذاتها من حيث أنها علل وجود الموجود، وهي ثابتة دائماً لا تتغير ولا تتبدل كما أنها أولية على الإطلاق، بمعنى أنها علل لغيرها وليست هي معلولة للغير.

والمتأمل في الصيرورة الطبيعية المتمثلة في تكون الأشياء وفسادها واستحالتها يرى بجلاء (أن كل ما يصير و يكون، دائماً مركب وأنه يوجد معاً شيء ما يكون وشيء ما آخر يصيره)[(٣)]. وتتركب أجسام الأحياء والأشياء من العناصر المادية البسيطة: الماء والهواء والنار والتراب (فنرى إذن مما تقدم أن جميع الأجسام تتركب من العناصر البسيطة) [(٤)] ولكن مم تتركب العناصر البسيطة أو ما هو

---

(١) أرسطو: الطبيعة ك ١ ب ٦ ف ٢ صفحة ٤١٤، ٤١٥.

(٢) أرسطو: ما بعد الطبيعة بتفسير ابن رشد الألف الصغرى صفحة ١٣.

(٣) أرسطو: الطبيعة ك ١ ب ٨ ف ١٠ صفحة ٤٢٨.

(٤) أرسطوطاليس: الكون والفساد. ترجمه من الاغريقية إلى الفرنسية بارتلمي سانتهلير ونقله إلى العربية أحمد لطفي السيد. مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة سنة ١٣٥٠ هـ سنة ١٩٣٢ م صفحة ٢٤١.

مبدأ وجود كل منها؟ هنا يلجأ أرسطو إلى فكرة الصيرورة أو الاستحالة وتولد العناصر بعضها من بعض. فيفسر وجود كل عنصر بتولده من العناصر الأخرى (وحينئذ فمن البديهي أنه على العموم كل عنصر يمكن بالطبع أن يأتي من كل عنصر)[1].

وفي سبيل إثبات ذلك يبذل محاولات مضنية، ويقدم براهين يبدو فيها التكلف والتلفيق ظاهرين وذلك من أجل الوصول إلى تفسير ذاتي للعناصر بدون علة خارجية عنها. حتى أنه ـــ في أحد هذه البراهين ـــ يخيرنا بين قبول ذلك التفسير، وبين نفي القول بحدوث الاستحالة في الطبيعة، وبذلك يبدأ دليله متعسفاً حين يقول (بعد أن بينا فيما سبق أن الأجسام البسيطة يُكَوِّن بعضها بعضاً على طريق التكافؤ، وأن المعاينة الحسية تدلنا على أنها تتكون بهذه الطريقة، لأنه إن لم يكن كذلك فقد لا توجد استحالة)[2].

ومهما يكون من أمر، فإن القول بتركيب الشيء من العناصر الأربعة ليس هو نتيجة بحث أرسطو عن علل الوجود لأنه إجابة على السؤال مم يتكون جسم الشيء؟ والمطلوب الإجابة على السؤال: كيف يتكون الشيء، ماهيته أو جوهره وليس جسمه، وما هي علل تكونه؟ وكيف يفسد الشيء وما هي علل فساده؟.

ويرادف هذا السؤال في المعنى قولنا كيف يتجوهر الشيء؟ ومن ثم يتحتم على أرسطو بيان ماهية الشيء وحقيقة جوهره، لأن الماء أو التراب أو أي عنصر آخر في حد ذاته ـــ عند أرسطو ـــ جوهر مركب، وهو عندما يتركب، فإنه يتجوهر والبحث عن الطبيعة هو في المقام الأول لمعرفة كيفية حدوث هذا العنصر أو ذاك أو هذا الشيء أو ذاك ومبادىء هذا الحدوث وكذلك لمعرفة فساده ومبادىء الفساد.

ذلك أن أرسطو ـــ بالرغم من قوله بقدم العالم ـــ فإنه لم يستطع أن ينكر حدوث الأشياء وانتهائها، وإن كان يعبر عن الحدوث بالكون وعن الإنتهاء بالفساد.

---

(١) المرجع السابق صفحة ٢١٦.

(٢) المرجع السابق صفحة ٢١٥.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ويقسم أرسطو الجواهر ــ من حيث أن الجوهر هو مقولة الوجود في الشيء ــ إلى ثلاثة أنواع (فمن الأشياء ما يوجد بالواجب مثال ذلك الجواهر الأزلية، ومنها ما يجب ألا توجد. فبالنسبة للأولى من المحال ألا توجد وبالنسبة للأخرى من المحال أن توجد، لأنه لا يمكن أن شيئاً يكون على خلاف ما يقضي به الواجب) (١) فهذا النوع الأول من الجواهر أو الموجودات تمثل عند أرسطو الوجود المطلق ووجودها مطلق من حيث أنها جواهر أزلية ثابتة على وجودها، لا يصيبها تغير أو صيرورة إلى الأبد، ومجال بحثها، ليس علم الطبيعة، بل ما بعد الطبيعة.

أما النوع الثاني فهو يمثل العدم المطلق. وتحقق وجوده مستحيل حيث من المحال أن يوجد فالأولى وجودها واجب وحتمي، والثانية عدمها واجب وحتمي.

وهذان النوعان من الوجود لا يمكن ــ حسب فلسفة أرسطو ــ أن ينشأ منهما الوجود الصائر المتغير الذي هو موضوع الكون والفساد، أي الموجودات الطبيعية، إنما ينشأ الوجود الطبيعي عند أرسطو من النوع الثالث من أنواع الجواهر، ذلك الذي يقول عنه (.. ولكن هناك أشياء أخرى يمكن أن توجد والا توجد على السواء، وهذه هي على التحقيق كل ما هو كائن وهالك، لأن هذه الأشياء تارة توجد وتارة لا توجد، فحينئذ الكون والفساد لا يتعلقان إلا بما يمكن أن يوجد والا يوجد) (٢).

وبكلمات قليلة نقول أن الوجود عنده إما واجب وإما مستحيل وإما ممكن. الواجب هو الجواهر الأزلية أو موجودات ما بعد الطبيعة، والمستحيل هو الممتنع وجوده في الطبيعة أو في ما بعد الطبيعة من حيث أن الأشياء الطبيعية هي موضوع الكون والفساد ومحل الصيرورة، وهي الممكن.

والغريب حقاً استبعاد أرسطو حدوث الوجود الصائر الطبيعي الذي هو ممكن بفعل الوجود الواجب الذي هو الجواهر الأزلية التي يعتبر الإله أحدها. وحيث أنه لا يمكن عقلاً نسبة إحداث الوجود الطبيعي إلى النوع الثاني، لأنه لا وجود. واللاوجود لا يعطي وجوداً، فإنه يصبح على أرسطو تفسير وجود الممكن من ذاته.

(١) المرجع السابق صفحة ٢٤٣.

(٢) المرجع السابق صفحة ٢٤٣.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

و يبرر أرسطو استبعاد حدوث الوجود الممكن بفعل الواجب، بثبات الجواهر الأزلية، حيث يمتنع عقلاً القول بحدوث الحركة منها أو فيها. وذلك المبرر هو الذي جعله يرفض مثال أفلاطون كعلة للصيرورة لثباته ووحدته. و بذلك يستبعد أرسطو الإله تماماً من تفسيره لحدوث الأشياء في العالم بعد أن استبعد الإله من تفسير وجوده ككل عندما قال بقدم الوجود كله.

ومن ثم فليس أمامه إلا أن ينكب على طبيعة الشيء الجزئي ليستخرج من داخله تفسير كونه وفساده حيث أن علل الكون والفساد لشيء ما هي ــ حسب زعمه ــ في جوهره.

وما دام الوجود المطلق والعدم المطلق لا يصلحان كمصدر للكون والفساد في الطبيعة، فلم يبق إلا أن يكون الوجود الممكن المتمثل في الجواهر الصائرة المتغيرة هو مصدر كونها وفسادها فقوله (فحينئذ الكون والفساد لا يتعلقان إلا بما يمكن أن يوجد وألا يوجد) يعنى أن الوجود الطبيعى لا ينشأ من وجود مطلق كالنوع الأول ، ولا هو من عدم مطلق كالثانى ، وإنما هو ينشأ من حالة وجودية بين الإثنين يطلق عليها أرسطو « القوة » .

ومن ثم يكون أرسطو قد حدد معالم طريقه في البحث الطبيعي بعدة فروض افترضها، ويمكن تلخيص هذه المعالم فيما يلي:

١ ــ الوصول إلى مبادىء أولية تحمل خصائص المبادىء التي ذكرها.

٢ ــ استخراج هذه المبادىء المعللة لتجوهر الأشياء وفسادها وتغييرها من جوهر الشيء ذاته.

٣ ــ استبعاد أي علل أو مبادىء للكون والفساد والتغير من خارج طبيعة الشيء، ومن خارج العالم الطبيعي.

ب ــ نظرية العلل الأربع:

باستعراض مذهب السابقين عليه في تفسير العالم ، وجد أرسطو أنهم يختلفون من وجوه، و يتفقون جميعاً من وجه، فهم متفقون على اعتبار الأضداد

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مبادیء يقول (الطبيعيون جميعاً وبلا استثناء يعتبرون الأضداد مبادىء) [١] و يقرر أن (الناس جميعاً على اتفاق بوجه أو بآخر على الاعتراف بأن الأضداد مبادىء) [٢].

وهو يرى أنهم على حق في ذلك، بل إن الحق هو الذي أجبرهم على هذا الإتفاق. كما أن الأضداد تحمل الخصائص الحقيقية للمبادىء الأولية فهي (بما هي أضداد لا يمكن أن يشتق بعضها من البعض الآخر) [٣] أي أنها غير متداخلة.

و يتكون الشيء الطبيعي بتعاقب الأضداد، و يفسد بتعاقبها أيضاً. ذلك لأنه عندما يفسد لا يفسد كله، وإنما تفسد منه صورته أو ماهيته فقط ويحل محل هذه الصورة صورة مضادة للصورة المنعدمة التي وقع عليها الفساد. وحلول الصورة الجديدة يعني تكون شيء جديد. فالفساد والكون صورة ترحل وصورة تحل محلها.

والصورة عند أرسطو هي ماهية الشيء، أو هي مثال أفلاطون أنزله أرسطو من عالم المثل إلى جوهر الشيء. فوجود الصورة متحقق في جوهر الشيء دائماً، وليس لها وجود خارج عن جوهره. فالصورة هي المبدأ الأول للاشياء الطبيعية وهي علة التجوهر، أو التكون، أو الحدوث الاولى للشيء. وهي بذلك تعبر عن طبيعته الرئيسية، فإذا انعدمت الصورة حلت محلها على الفور صورة أخرى مضادة، فيتكون شيء آخر مضاد لسابقه بفساد الشيء الأول.

وليس ثمة زمن بين انعدام الأول وتكون الثاني، فعلة الكون والفساد هي الصورة، ومن ثم يلزم أن يكون العدم العلة الثانية للصيرورة الطبيعية المتمثلة في الكون والفساد.

وليس تعاقب الصور المضادة والعدم علتين كافيتين للكون والفساد. حيث يلزم أن يكون ثمة موضوع تتعاقب عليه اهذه الصور ــ بفعل العدم ــ يكون بمثابة الحال لها. ومن ثم ينتهي أرسطو إلى القول بأنه (إنما يوجد موجود باق من قبل، منه يتولد هذا الذي يتولد و يصير) [٤].

---

(١) أرسطو: الطبيعة ك ١ ب ٦ ف ١ صفحة ٤١٤.

(٢) المرجع السابق ك ١ ب ٦ ف ٢ صفحة ٤١٤.

(٣) المرجع السابق ك ١ ب ٦ ف ٢ صفحة ٤١٤، صفحة ٤١٥.

(٤) أرسطو: الطبيعة ك ١ ب ٨ ف ٩ صفحة ٤٢٠.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

و ينطلق أرسطو في محاولة تفسيره لكيفية تجوهر الأشياء وحدوثها من قضية مؤداها (أن كل ما يصير و يكون هو دائماً مركب، وأنه يوجدا معاً: شيء ما يكون، وشيء ما آخر يصيره) (١). ومعنى ذلك أنه يرى أن أحد عناصر المركب الطبيعي يتغير في عملية الصيرورة، وهو الصورة حيث تنعدم بفعل العدم، ويحل ضدها. والعنصر الثاني ثابت بالضرورة، ومن ثم يوجب أرسطو وجوباً عقلياً افتراض موضوع ثابت للصور المتعاقبة تتعاقب عليه، بينما هو ثابت مستمر يسميه (الهيولى) أو المادة الأولى للشيء الطبيعي وهي ليست أحد العناصر البسيطة أو أي عنصر مادي آخر — كما قد يظن البعض — بل إن العنصر المادي البسيط هو مكون من صورة وهيولى ككل شيء طبيعي.

فهيولى أرسطو شيء يفترضه عقله افتراضاً ليصبح تفسير الكون والفساد معقولاً (لأنه بديا قد يبين أن المبادىء لا يمكن أن تكون إلا الأضداد، ثم وجب أن يضاف إلى هذا أنه كان يلزم ضرورة موضوع لهذه الأضداد) (٢).

وهذا الموضوع غير معين في نفسه، وهو بالقوة وليس بالفعل، و يتم انتقاله إلى الفعل باتحاد الصورة به.

فالصورة بالنسبة للمادة الأولى بمثابة فعل أول وكمال أول لها، والشيء الطبيعي يتكون منهما معاً متحدين، فكل منهما: الصورة والهيولى، لا يوجد منفرداً البتة. فهما شيء واحد هو الجوهر، ولا يكون تميزها كمبدأين إلا في الذهن فقط.

ومعنى ذلك أن حركة الكون والفساد في الطبيعة ليست خلقاً بالمفهوم الديني للخلق، بل هي تولد أشياء من أشياء (فكل ما يتولد من الأضداد وكل ما يفسد ينحل بأن يفسد في أضداده أو في الوسطاء. والوسطاء أعيانها لا تأتي إلا من الأضداد، ومثال ذلك الألوان تأتي من الأبيض والأسود. والنتيجة كل الأشياء التي تكون في الطبيعة، إما أن تكون أضداداً، وإما أن تأتي من الأضداد) (٣).

---

(١) أرسطو: الطبيعة ك ١ ب ٨ ف ١٠ صفحة ٤٢٠.

(٢) أرسطو: الطبيعة ك ١ ب ٨ ف ٢٠ صفحة ٤٣٢ (هذا بالنسبة لصور الأشياء الطبيعية محل الكون والفساد ولكن ثمة جواهر أزلية هي صور مفارقة للمادة أزلاً أبداً كالمحرك الأول والعقل الفعال وعقول الكواكب والنفس البشرية بعد انفصالها عن الميدان).

(٣) أرسطو: الطبيعة ك ١ ب ٦ ف ٩ صفحة ٤١٧.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ولكن هل يكفي هذان المبدآن: الصورة والهيولى مضافاً إليهما العدم لتفسير حدوث الأشياء وانعدامها في الطبيعة؟ يقرر الفارابي أنها جميعاً لا تكفي و يتحدث في ذلك الموضوع عن أرسطو قائلاً (ثم يبين أن المبدأ الذي وجوده بالقوة ليست منه كفاية في أن يصير ما هو به بالقوة إلى أن يصير موجوداً بالفعل بل يلزم ضرورة أن يكون له مبدأ ثالث ينقله عن القوة إلى الفعل و يسمى هذا المبدأ: المبدأ الفاعل) [(١)].

و بذلك يضيف أرسطو ما يسميه بالعلة الفاعلية. وذلك لأن حركة الكون عنده أو تخلق الشيء (ليست شيئاً آخر غير الإنتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، فالكون أي حدوث الأشياء هو انتقال المادة بما هي مجرد قوة إلى الصورة المتحققة في المادة بالفعل. وهذا الإنتقال يحدث بضغط النزوع في المادة، فالمادة تنزع إلى الصورة كما تنزع الأنثى إلى الذكر) [(٢)].

ومعنى ذلك أن أرسطو يعطي الصورة قوة فاعلة، وذلك حين يقرر أن الكون والفساد حركة فعلية تتم في الشيء الطبيعي وهو يتكون بها، كما أنها ــ أي الحركة ــ تتم به أيضاً، لأنه يعلل حدوث هذه الحركة الكونية بصورة الشيء ذاته ولا شيء آخر من خارجه.

ومن ثم فهو يثبت الفاعلية في صورة الشيء لأن الهيولى عنده منفعلة والصورة فاعلة والهيولى بالقوة والصورة بالفعل، وبهذا تكون الهيولى متقبلة لانطباع الصورة بها.

وعلى ذلك يبدو للدارس أن أرسطو قد حقق ما أراده منذ البداية، وهو تفسير حدوث الشيء الطبيعي من داخله، وليس بعلة خارجة عنه.

ولكن أليس هذا التفسير مثيراً للدهشة؟. من حيث أن أرسطو انتهى فيه إلى القول بأن الشيء يحدث نفسه و يعدم ذاته بذاته.

---

(١) الفارابي: فلسفة أرسطوطاليس تحقيق صفحة (٣٨ ظ).

(٢) شارل فرنر: الفلسفة اليونانية صفحة ٣٨.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والسؤال الذي يفرضه علينا التفكير الصحيح هو: كيف يبدأ الشيء في تكوين نفسه؟. وهو في لحظة هذه البداية لحركة الكون لم يوجد بعد. لأن هذا يلزم بالقول بأن الشيء موجود قبل أن يوجد، من أجل ذلك لجأ أرسطو ــ مضطراً عقلياً ــ إلى افتراض وجود ما وهو الهيولى التي تسعى لتقبل الصورة، وذلك لكي يجعل بدء حركة الكون قبل تكون الشيء معقولة.

إن الهيولى الأرسطية تجمع بين خصائص الوجود وبين خصائص العدم أو اللاوجود في وقت واحد.

فهي موجود، ولكن وجودها بالقوة وليس بالفعل، ومن ثم فهي لا موجود، بيد أنها ليست لا وجوداً. وبالتالي يقرر أرسطو أنها ليست شيئاً معيناً في ذاته. وهذا يجمع أرسطو في هيولاه بين متناقضين.

ولنقرأ أقواله عنها لنحس بذلك ونستشعره (أما نحن فإننا نؤكد أن العدم والهيولى هما شيئان مختلفان جداً، وأن الهيولى اللاموجود في حين أن العدم هو اللاموجود بالذات. وأن الهيولى هي الجارة اللصيقة للجوهر، هي من بعض الوجوه جوهر بعينه، في حين أن العدم لا يكونه)(١).

فهي لا موجود وليست عدماً، وفي نفس الوقت هي جوهر بعينه فهي إذن موجود بعينه. فهي لا موجود وموجود. أليس في هذا القول تناقض صريح وواضح؟ وهل ينقذ أرسطو من الوقوع في هذا التناقض قوله أنها لا موجود بالعرض، وأنها جوهر من بعض الوجوه؟. وخصائص الهيولى وأحوالها متناقضة كذلك (فعلى معنى، الهيولى تهلك وتتولد، وعلى معنى آخر، هي تتولد ولا تهلك، إنما يهلك منها إنما هو العدم)(٢).

ويبدو أن أرسطو يعطيها هذه الخصائص المتناقضة، حتى يفسر بها بدء حركة كون الشيء قبل وجوده، باعتبارها المبدأ الثابت الدائم الحامل للصور المتعاقبة. يؤكد هذا أنه يثبت لها الوجود قبل الوجود والعدم قبل العدم (وإذاً فالهيولى تكون

---

(١) أرسطو: الطبيعة ك ١ ب ١٠ ف ٨ ص ٤٤٠.

(٢) أرسطو: الطبيعة ك ١ ب ١٠ ف ٨ ص ٤٤٠.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

قد وجدت قبل أن تتولد) (و ينتج منه أن الهيولى تكون قد هلكت قبل أن تهلك) [1].

إن أرسطو قادر على أن يعطي الهيولى التي افترضها عقله أية خصائص شاء هو أن يعطيها لها، ما دامت مفترضة ومتخيلة من قبل عقله، وليس ثمة وجود حقيقي واقعي لها في العالم أو الطبيعة. فهي إذن كالعنقاء يعطيها كل إنسان ما يشاء من طباع وخصائص ولا يهم أن تأتي هذه الطباع والخصائص متوافقة مع طباع الأحياء وخصائصها أم لا؟، فما دام ليس لها وجود واقعي، فلن يستطيع أحد أن يثبت هذا التناقض، وكذلك الحال في هيولى أرسطو.

وما هو مثير للعجب حقاً أن أرسطو بدأ في بحثه الطبيعي بداية موضوعية، بل بدأ أكثر إصراراً على الموضوعية حين رفض مثال أفلاطون لأنه على حد تعبيره لا يرى مثالاً يصنع إنساناً بل يرى إنساناً يتولد من إنسان. وهذا لا غبار عليه لو أخلص له ومضى به حتى النهاية، ولكن أليست هيولى أرسطو عنصراً غيبياً أدخله في تفسير الطبيعة. وإذا كانت الغيبيات التي يسلم بها العقل، معقولة ومتوافقة مع سنن ونواميس الوجود، فإن هيولى أرسطو أمر غيبي افترضه افتراضاً، فخرج بذلك مضطراً عن حدود الموضوعية، ولكنها مع ذلك جاءت مخالفة لأ بسط أحكام العقل من حيث جمعها بين الوجود واللاوجود في جوهرها، وكذلك وصفها بأحوال متناقضة لا تجتمع في الشيء الواحد وفي الوقت الواحد.

وليس الأمر بالنسبة إلى المبدأ الأول: الصورة، بأفضل من أمر الهيولى عند أرسطو ذلك أن أرسطو قد قدم لنا ــ من وجهة نظره هو ــ تفسيراً لتكون وفساد الشيء الجزئي في الطبيعة، وليست الطبيعة مجرد جزئيات مبعثرة ليس بينها روابط أو تنسيق أو تنظيم أو ترتيب، بل كل ذلك واضح بجلاء.

وأرسطو يعرف ذلك و يثبته، فيجعل ثبات الطبائع سواء في حالة الكون أو في حالة الفساد منطلقاً أساسياً له في مذهبه الطبيعي، وذلك حيث يقول (يلزم بادىء ذي بدء تقرير هذه القاعدة: إن من بين جميع الأشياء ليس ولا واحداً منها يمكنه طبعاً أن يفعل أو ينفعل بالمصادفة الفعل الفلاني أو العلاني من قبل طارق كيفما اتفق،

---

(١) أرسطو: الطبيعة ك ١ ب ١٠ ف ٨.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أن شيئاً كيفما اتفق لا يمكن أن يأتي من شيء كيفما اتفق، إلا أن ينبغي أن يكون ذلك بطريقة عرضية محضة) [١] هذا في حدوث الأشياء، أما في عدمها فيقول (ومن جهة أخرى أن شيئاً كيفما اتفق لا ينعدم كذلك في شيء كيفما اتفق) [٢].

وبالرغم من أن عاقلاً لا يماري في صحة ذلك، إلا أن ما ينتج عنه هو ثبات السنن الكونية والقوانين الطبيعية التي تحدث وتفني حسبها الأشياء والأحياء، ولا شيء أكثر من ذلك، أما مصدر ثبات السنن فذلك أمر آخر لا يصح استنتاجه من هذا القول لأنه لا يدل على أكثر من ثبات السنن في العالم، ومع ذلك، فإن أرسطو يتخطى هذا المدلول، و يبني عليه دون مبرر منطقي وجود الغائية عامة وشاملة في الطبيعة، ويجعل مصدر هذه الغائية عقلانية توجد بوجه ما فيها.

يقول الفارابي عن أرسطو (ثم بين أنه يلزم ضرورة أن كل ما يتحرك و يتغير لا بد أن يتحرك صائراً نحو غاية وغرض محدود) [٣]. فالشيء الطبيعي عند أرسطو ذو غاية في حركته للكون أو للفساد وهذه الغاية ليست خارج الجوهر، بل هي في صورته بالذات، بل هي صورة الشيء. حيث أنه ليس للشيء الطبيعي غاية سوى تحقق صورته في الوجود، فصورة الشيء هي علته الغائية بجانب كونها علته الفاعلية.

وبهذا يفسر أرسطو الطبيعة تفسيراً كلياً شاملاً معللاً التوافق والتناسق والنظام الموجود في العالم الطبيعي ككل دون أن يخرج عن جوهر الشيء ذاته، فإضافة الغائية إلى صورة الشيء ينجو أرسطو من القول بآلية الطبيعة و يعلل النظام والتناسق والتوافق وثبات السنن فيها تعليلاً داخلياً، دون حاجة إلى مبدأ غير طبيعي، وهو يرفض القول بأن فاعلية الصورة تتم بشكل آلي لهذا السبب لأنه إن قال بالآلية في تجوهر الأشياء، فإن الصورة والهيولى يكونان غير صالحين تماماً لتعليل ثبات السنن والقوانين ووجود النظام في الطبيعة، كما يفتقر تفسير أرسطو الطبيعي لتفسير علة التناسق والتوافق بين تأثيرات الأشياء الطبيعية بعضها في بعض، بحيث

(١) أرسطو: الطبيعة ك ١ ب ٦ ف ٥ صفحة ٤١٥.

(٢) نفس المراجع والمواضيع.

(٣) الفارابي: فلسفة أرسطوطاليس (٣٨ ظ) صفحة ٩٢.

تؤدي هذه التأثيرات في النهاية إلى حدوث الصيرورة المؤدية للكون والفساد واستمرار الحياة والكون والعالم.

ونتيجة لهذا النقص في تفسيره قد يضطر أرسطو إلى القول بمبدأ خارجي ليس في العالم الطبيعي كموجد ومنظم ومدبر ومحدث للكون والفساد، الأمر الذي استبعده أرسطو منذ البدء، اعتقاداً منه أن المبادىء تكمن في طبيعة الشيء ذاته، ومن ثم رفض أرسطو آلية الطبيعة وقرر سيادة الغائية فيها.

فحركة الكون والفساد تتم بالصور الفاعلة التي تهدف من أفعالها إلى غايات محدودة، وهذه الغايات ليست شيئاً سوى الصور ذاتها، فغائية الشيء التي يرمها إلى تحقيقها من حركة الكون هي صورته، وهذه الصورة هي التي تفعل ما تتحقق به الغاية التي هي نفسها. وبذلك تصبح الصورة مجمعاً لثلاثة مبادىء لتكون الشيء: الصورة بمعنى الماهية والطبيعة للشيء، والصورة كفاعل للشيء والصورة كغاية له.

وتفسير هذا عند أرسطو هو أن طبيعة الشيء أو ماهيته ترمي منذ بدء حركة الكون إلى تحقيق ذاتها بالفاعلية التي في ذاتها أو التي هي ذاتها، وفي نفس الوقت ليست هذه الذات سوى الغاية المقصودة، والهدف المحدد لحركة الكون.

ويتم هذا بفاعلية الصورة في الهيولى، يقول أرسطو عن المبدأ الأول (ولكن بما هو غرض غائي فالعلة إنما هي الصورة والنوع وهذا حد الماهية)[1] فجعل العلة الغائية هي الصورية التي هي أيضاً حد الماهية باعتبارها معبرة عن طبيعة الشيء.

ويسجل أرسطو بفخر أو بغرور على الفلاسفة السابقين عليه أنهم لم يعرفوا العلة الغائية، ولم يتوصلوا إليها يقول أرسطو في هذا (وهذا المبدأ لم يظهر على الفلاسفة أنهم لحوه إلا كما في الحلم، ولم يتكلم عنه ولا واحد منهم بنوع من الضبط)[2].

وهو يفسر هذا بأنهم، إما حصروها في الماهية أو المثال كسقراط وأفلاطون، وإما في المادة كالطبيعيين، وهذه الأخيرة لا تصلح ــ في رأيه ــ كعلة للصيرورة وحركة الكون والفساد، لأنها ــ كعلة ــ (إنما هي علة الأشياء الكائنة).

---

(١) أرسطو: الكون والفساد ص ٢٤٣.

(٢) أرسطو: الكون والفساد ص ٢٤٤.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والمثال عاجز لثباته عن تفسير حركة الصيرورة كما أنه عاجز عن تفسير جوهر الشيء لانفصاله عنه.

ومن ثم يقرر أرسطو أنه لا مناص من تقرير علة أو مبدأ آخر لتفسير الطبيعة بما هي عليه، وهو العلة الغائية.

وحين يقرر أرسطو وجوب القول بالعلة الغائية، فإنه يستخرجها من العلة الصورية، أو هو يرجعها إلى العلة الصورية كما فعل بالعلة الفاعلية من قبل.

فالصورة والهيولى هما إذن طبيعة الشيء (فعلى معنى يمكن أن تسمى طبيعة هذه المادة الموضوعة في داخل كل الكائنات التي تحصل في أنفسها مبدأ الحركة والتغير، ولكن على معنى أنها صورتها التي تعين صورتها)[1]. فهذه الطبيعة بعينها التي تنال على الهيولى والصورة معاً هي غاية الشيء وعلم الطبيعة هو العلم الذي يدرس هذه الغايات (زد على هذا أن علماً واحد بعينه هو الذي يدرس غاية الأشياء ولماذا هي وجميع الظواهر التي تتعلق بها؟ والطبيعة هي غاية الأشياء ولماذا هي؟ لأنه هي الحد الأخير (واللماذا) للشيء الذي به هذه الحركة متصلة)[2].

ونجد تعميماً لهذه الغائية في الطبيعة، بل في الوجود كله، يقول أرسطو (وذلك أن ذا العقل إنما يفعل ما يفعله دائماً بسبب شيء من الأشياء، من ذلك، هو نهاية الفعل، وذلك أن النهاية هي الغاية المقصودة إليها)[3] وفي هذا تعميم للغاية وبالتالي للعقلانية في الطبيعة، حتى يمكن تفسير النظام وثبات السنن بمبدأ داخلي فيها، وليس بعلة خارجية عن العالم المحسوس.

وبذلك ينتهي أرسطو بالعلل الطبيعية إلى أربع (المادة والماهية والفاعل والغاية)[4].

---

(١) بارتلمي سانتهلير: تفسير الطبيعة لأرسطو صفحة ١٢٥.

(٢) المرجع السابق ب ٢ ك ٢ صفحة ١٢٩.

(٣) أرسطو: ما بعد الطبيعة صفحة ٣٣.

(٤) الفارابي: فلسفة أرسطوطاليس (٣٨ ظ صفحة ٣٢).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والعلة الصورية أو الماهية هي (المبدأ الذي يعين الماهية للشيء)[١] والفاعلية هي (المبدأ الأول الذي تأتي منه الحركة والسكون)[٢]. والتغيير في الشيء (ورابعاً وأخيراً العلة تدل على غاية الأشياء والغرض منها وهي حينئذ العلة الغائية)[٣].

و يرد أرسطو العلتين الفاعلية والغائية إلى العلة الصورية. فالصورة عنده (تمثل الفاعل والغاية في وقت واحد)[٤].

وهذا التصور الأرسطي لحدوث الأشياء قائم على إيمانه بقدرة العلة الكاملة على إحداث المعلول وحتمية حدوث المعلول باكتمال العلة (لأن علة موجودة وباقية هي بعينها وفي الظروف بعينها لا يمكن البتة أن تعمل إلا المعلول بعينه على حسب نظام الطبيعة)[٥] وهذا القول يقوم على فكرة ثبات السنن والقوانين الطبيعية، ولكن تفسير أرسطو الطبيعي يخرج تماماً عن هذه القاعدة لأن هذا النص يثبت علاقة حتمية بين شيئين أحدهما علة والآخر معلول، بحيث أنه إذا حدث الأول حدث الثاني بالضرورة، وهذا يتناقض مع التفسير الطبيعي بالعلل الأربع الذي يؤسسه أرسطو على اعتبار العلة هي المعلول، والمعلول ليس شيئاً آخر سوى العلة، وذلك عندما جعل في صورة الشيء طبيعته وفاعليته وغائيته، وهؤلاء جميعاً ليسوا سوى الشيء ذاته أو جوهره وهو المعلول، وهم العلل، فهو بإرجاعه الفاعلية والغائية إلى صورة الشيء ــ قد جمع بين الطالب والمطلوب، والسبب والنتيجة في جوهر واحد وفي وقت واحد وبحركة واحدة.

إن أرسطو لا يفهم الطبيعة باعتبارها العالم المحسوس ككل، بل هي طبيعة الشيء الجزئي المتمثلة في كل موجود على حدة. فكل جسم طبيعي قائم على غايته

---

(١) و(٢) و(٣) أرتلمي سانتهلير تفسير الطبيعة لأرسطو صفحة ١٣١ من تفسير الباب الثالث.
(٢) شارل فرنر: الفلسفة اليونانية صفحة ١٣٩.
(٤) أرسطو: الكون والفساد صفحة ٢٤٨.
(٥) شارل فرنر الفلسفة اليونانية ص ١٥٢.

وفي سبيل تحقيق غايته التي هي ليست شيئاً آخر سوى ماهيته، والذي يحقق له ذلك هو طبيعته أي ماهيته أيضاً.

فالشيء الطبيعي موجود بحسب طبيعته المحددة وكونه ومساره وتغيره والغاية من وجوده، كل ذلك محدد ومرتبط بصورته.

وهكذا يربط أرسطو بين الغائية والفاعلية من ناحية وبين الصورة من ناحية أخرى ــ بل هو يوحد بينها جميعاً. ويجعلهم كلاً واحداً هو الماهية.

وإذ يثبت أرسطو الغائية عامة وشاملة في الطبيعة، فإنه يجعل الغاية متقدمة كمبدأ على المادة مع افتقارها إليها، والمادة باعتبارها ــ عنده ــ مصدر الكثرة والتركيب والفساد ليست سوى شرطاً لازماً لتحقيق الغاية المحددة قبلاً.

وهذه المادة تتشكل وتترتب وتنتظم حسب ما تقتضيه الغاية أي حسب طبيعة الشيء وصورته، ومن ثم لا تكون الغاية نتيجة حتمية للمادة، بل المادة شرط ضروري لتحقيق الغاية.

فتعميم الغائية في الطبيعة وتحكم الغاية في المادة هو الذي أتاح لأرسطو أن يرفع عن العالم الضرورة والآلية التي فرضها الفلاسفة من قبله عليه.

ومن ثم انتهى إلى إحلال الإمكان في العالم محل الضرورة، بل انتهى إلى جعل الطبيعة عاقلة حين نسب فعل الكون والفساد لطبيعة الشيء أصالة واستقلالاً وهدفاً مطلوباً، ومرتبطاً بوجوده، حيث يسعى إلى تحقيق ذاته بذاته. (والحقيقة أن العقل موجود في العالم على صورة الطبيعة التي هي حاضرة في كل مكان وفاعله في كل مكان)[1].

جـ ــ نقد التفسير الطبيعي ونظرية العلل عند أرسطو:

بناء على ما تقدم، يعرف أرسطو الطبيعة بأنها مبدأ حركة وسكون الكائن الطبيعي، وهذا التعريف نابع من تفسيره الطبيعي الذي يقوم على أساسين:

---

(١) لقد كان للتفسير الطبيعي ونظرية العلل الأربع عند أرسطو تأثيراً كبيراً على الفلاسفة في الحضارة الإسلامية مما أثر بالتالي على مفهومهم للربوبية والقدر ــ وسيأتي تفصيل ذلك في القسم الثاني إن شاء الله تعالى ــ ونظراً لذلك فقد رأينا مناقشة هذه النظرية.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الأول: أن علة الشيء تكمن في جوهره.

الثاني: حتمية العلاقة بين العلة والمعلول.

و يبدو واضحاً وجود تعارض بين هذين الأساسين بسبب جمع العلة والمعلول في جوهر واحد هو طبيعة الشيء. وهذا السبب الأخير يرجع إلى جمع العلتين الفاعلية والغائية في جوهر الشيء واعتبارهما من ماهيته أو صورته. بالرغم من أن هذه الماهية أو الصورة معلولة لحركة الكون والفساد. ويحس القارىء لكتاب الطبيعة أن أرسطو يدرك هذه الصعوبة الفلسفية التي تواجه تفسيره الطبيعي. فيحاول أن يبرهن على صحة تفسيره باللجوء إلى الأمثلة ــ ليس من شواهد الطبيعة وكان هذا هو الأولى وهي كثيرة ــ ولكن من الشواهد الصناعية، وذلك بالرغم أنه فرق بين الطبيعيات والمصنوعات.

فضرب مثلاً بالطبيب الذي يعالج نفسه، وبالتمثال الذي يصنعه الفنان، فيقول إن صورة التمثال هي العلة الغائية من حيث أنها الغاية التي يرمي الفنان إلى تحقيقها، وهي العلة الفاعلية من حيث أنها ــ كصورة في ذهن المثال دفعته إلى صنعها أما علته المادية فتتمثل في النحاس أو الحجر.

وثمة فرق بين المصنوعات والموجودات الطبيعية ــ الأشياء منها والأحياء ــ هو أن المصنوعات من فعل الإنسان، فالفاعلية والغائية عند الإنسان. والفاعلية الإنسانية تقوم بعدة قوى رئيسية منسوبة أصالة إلى الفاعل هي الإرادة والإستطاعة والعلم. وبدون هذه القوى الثلاث مجتمعة لا ينسب الفعل إلى فاعلة أصالة، وفي هذه الحالة ليس خلاف حول نسبة الغائية إلى الإنسان الفاعل.

وأرسطو نفسه لا يماري في ذلك من حيث أنه يفرق بين أفعال الإنسان الإرادية وأفعاله اللا إرادية. أما في الأشياء والأحياء الطبيعية، فإننا لا نجد فاعلية أو غائية في طبيعة الشيء بل نجد صورة وهيولى أو جوهر حدث بعد حدوث حركة الكون، أي أن لم يكن، ويمتنع مثلاً أن تكون الفاعلية والغائية متمثلة أو كامنة أو منسوبة بأي وجه من الوجوه إلى الجوهر أو الصورة من حيث أن الجوهر هو النتيجة والمعلول الذي حدث بعد حركة الكون.

وحيث أن العقل يفرض وجود العلة سابقة على المعلول. إذا قلنا بحدوث الثاني

عن الأول، وهو ما يثبته أرسطو ــ فإن ذلك يلزم بالقول بعلة مغايرة تماماً للصورة أو الهيولى أو الجوهر المكون منهما باعتبار أنهما معلولين لانفسهما، و يلزم أن تكون هذه العلة الفاعلية سابقة وجوداً ــ علاوة على مغايرتها ــ للجوهر.

وهذا يوجب القول بعلة فاعلية خارجة عن طبيعة الشيء وجوهره تماماً كما هو الحال في المصنوعات، ومن ثم وجب فصل العلة الفاعلية عن الجوهر باعتباره النتيجة النهائية لحركة الصيرورة، وما دام الجوهر ليس شيئاً سوى الصورة متلبسة بالهيولى فقد وجب إذن وضع كل من الصورة والهيولى في موضع المعلول والمفعول وليس إذن ثمة علة فاعلية في الصورة أو الهيولى أو فيهما معاً بالنسبة لحركة الصيرورة أو حركة الكون والفساد التي تنتهي بحدوث شيء بعد أن لم يكن، فأياً كان اللفظ الذي يطلقه أرسطو على هذا الفعل فإن نتيجته هي حدوث شيء بعد أن لم يكون بنفس الماهية التي حدث بها. وفيه يتم تجوهر الشيء في نهاية الحركة الكونية له. وهذا يعني جوهر الشيء هو نتيجة للحركة الكونية ومعلول بحدوثها.

وتكون بذلك الصورة والهيولى معاً أو متحدتين معلولتين وليستا علتين.

ولما كان أرسطو يرى أنهما لا توجدان في الواقع إلا متحدتين فإنهما يكونان دائماً معلولتين، ويمنع ذلك أن يوصفا بأنهما علتان.

وأرسطو ينشد في بحث الطبيعة علة وجود الشيء الطبيعي وذلك يتضمن الإقرار بحدوثه أو إيجاده بعد إن لم يكن، والصورة والهيولى هما عنصرا وجود الشيء حيث بدونهما لا يكون موجوداً، وعندما يتم اتحادهما يتم وجود الشيء وحدوث جوهره، وتنتهي عندئذ حركة الصيرورة. فحركة الصيرورة سابقة على حدوث الشيء، لأن تجوهر الشيء باتحاد الصورة والهيولى هو الغاية من حركة الصيرورة، ومن ثم فهي سابقة لعملية الإتحاد بالضرورة. وبتمام الإتحاد تتوقف حركة الكون بتمام التجوهر للشيء الطبيعي، ومعنى هذا أن حدوث الجوهر إنما هو نتيجة لحركة الصيرورة وليس مقدمة لها. وتمام تلبس الصورة بالهيولى إنما هو معلول وليس علة.

ومن ثم يمتنع أن نطلق على الصورة والهيولى أنهما علتان لحركة الكون ما دام قد ثبت أنهما معلولان لنفس الحركة. وهذا يعني بطلان القول بأن الصورة والهيولى علتان أو الصورة علة فيعطيها قوة فاعلة تحدث الحركة الوجودية، ومن ثم يصبح قول

أرسطو بأن المبادىء الأربعة للشيء الطبيعي بداخله قولاً باطلاً.

وكذلك يعتبر تفسيره للطبيعة باعتبارها مبدأ حركة وسكون الشيء الطبيعي تفسيراً مرفوضاً، وعندئذ يصبح لزاماً على أرسطو أن يبحث عن مبدأ للشيء خارج جوهره، فإذا أصر على نسبة الفاعلية للصورة أصبح لزاماً عليه أن يجعلها أي الصورة خارج الشيء لكي يصبح التفسير معقولاً. ولكن في هذه الحالة تتحول صورة أرسطو إلى مثال أفلاطون الذي استبعده من تفسيره للطبيعة ابتداء، لانتقادات ذكرها في موضع رفض نظرية أستاذه أفلاطون.

ولا شك أن من العوامل الرئيسية التي أدت بأرسطو إلى هذا الموقف في تفسيره للطبيعة، هو إصراره منذ المبدأ على أن يفسر الشيء الطبيعي وجوداً أو عدماً وتغيراً — من داخله مستبعداً أي علة خارجية حتى الفاعلية.

كما أنه لم يفرق بين حركة الكون والفساد التي تنتهي بتخلق الشيء الطبيعي وعدمه، وبين تأثير الشيء الطبيعي في غيره بعد حدوثه، ونسب الإثنين للطبيعة دونما تفريق، بينما التفريق بينهما واجب عقلاً، ذلك لأن تأثير الشيء الطبيعي أو فعل الشيء بعد حدوثه إنما يكون حسب طبيعته هو، ويمكن أن ننسب بشكل ما الفاعلية للشيء الطبيعي، وهذا بالنسبة لحركة النقلة وحركة الإستحالة. لكن الذي يمتنع عقلاً هو نسبة حركة الكون والفساد لطبيعة الشيء لأن ذلك يؤدي إلى القول بأن الشيء يحدث نفسه، والشيء عندما يتحرك في المكان أو يتغير فإنه يكون موجوداً قبل إحداث هذين النوعين من الحركة وأثناءهما وبعدهما، أي حركة النقلة والإستحالة، أما بالنسبة لحركة الكون فإن الشيء قبل أن يحدث ليس موجوداً، ومن ثم يمتنع عقلاً أن ينسب له فاعلية بها تتم حركة الكون التي يحدث بها الشيء، وإلا أصبح هذا معناه افتراضاً حدوث الشيء قبل حدوثه، ووجوده قبل وجوده، أي وجوده وعدمه في آن.

ومن ثم ننتهي إلى القول بأنه إذا كان من الجائز — عقلاً — نسبة الفاعلية في الشيء بالنسبة لحركة النقلة والإستحالة، فإنه من الممتنع عقلاً نسبتها إليه بالنسبة لحركة الكون والفساد فالعلة — حسب مفهوم أرسطو لها — هي القوة المحدثة أو المكونة للمعلول، فكيف تكون الصورة هي من ناحية المعلولة ومن ناحية أخرى

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

العلة ؟ .

هل يعقل عاقل أن الشيء يحدث ذاته ؟

ولما جمع أرسطو ــ خطأ ــ بين العلة والمعلول في الصورة، جمع أيضاً بين حالتين للعلة الغائية لا يجوز الجمع بينهما.

أما الحالة الأولى فتقال فيها الغاية على ما يصطحب نية الفاعل في العمل والغرض الذي يرمي إليه من وراء فعله وحركته. وهذا الحال الأول الذي تقال عليه الغاية ليس شيئاً متحققاً في الواقع، بل هو بالضرورة ليس متحققاً. حيث أنه مجرد أمر صوري أو ذهني أو علمي ينتسب إلى الأذهان لا الأعيان، ولو كان متحققاً في الواقع كجوهر وأغراض كما يريدها الفاعل، لما سعى إلى تحقيقه، ولما كان الفعل.

ومن ثم فالغاية المنسوبة للفاعل دافعة له على الفعل. فإذا سمينا هذه الحالة الذهنية أو النفسية للفاعل علة غائية، فهي من قبيل الدافع النفسي الذي يدفع الفاعل للفعل.

وهذه الحالة للغاية مرتبطة بالإرادة والعلم لدى الفاعل ارتباطاً وثيقاً حيث تكون الغاية مصاحبة لهما حتى تمام الفعل. ومن ثم لا يجوز نسبة الغاية بهذا المفهوم للأشياء الطبيعية الآلية لافتقارها للإرادة والعلم، فلا تنسب إلا لفاعل عاقل مختار كالإنسان.

أما الحالة الثانية للغاية، فهي حالة تحققها بالفعل في الطبيعة أو في عالم الواقع متمثلة في جوهر الشيء المراد تحقيقه وهي تتحقق بالضرورة في نهاية الفعل فهي واقع ملموس أو أثر محسوس وليست مجرد حالة ذهنية أو هدف نفسي ومن ثم لا يجوز أن نطلق عليها علة غائية، لأن العلة الغائية لا تقال إلا منسوبة للفاعل فقط، باعتبار العلة محدثة فاعلة وليست مفعولة، والغاية في تحققها ليست كذلك، بل هي مفعولة معلولة، فإذا وصفت بأنها غائية، وجب أن يكون لها معلولاً، وهذا محال لأن تمام تجوهر الشيء هو نهاية حركة الكون.

ومن ثم يتحتم أن نخرج من جوهر الشيء العلة الغائية كما أخرجنا العلة

الفاعلية حيث أن العلة الغائية كهدف أول للفاعل إنما تكون بالضرورة مصاحبة له كعلة فاعلية وملازمة لها و يصبح بذلك جوهر الشيء الذي تم تكونه بانتهاء حركة الكون فيه، حاصلاً على صورة وهيولى كعنصرين فقط يدخلان في تركيبه و يصبح كل منهما معلولاً لحركة الكون والفساد وليس علة لها.

و يكون بذلك من الواجب البحث عن العلة الفاعلية العلة الغائية في غير جوهر الشيء، ويبوء بذلك تفسير أرسطو الطبيعي للشيء من داخله بالفشل كما تصبح نظرية في الفعل تعبيراً عن وجهة نظر خاصة به، ومرتبطة أوثق ارتباطاً بموقفه الميتافيزيقي، قبل أن تكون تعبيراً عن واقع طبيعي، ونظرة موضوعية لهذا الواقع.

لقد اضطر أرسطو إلى نسبة الفاعلية والغائية للطبيعة نتيجة استبعاد الألوهية مقدماً من مذهبه الطبيعي. وذلك مكمن الخطأ الأول والرئيسي في تصوره للطبيعة، وتصوره لما بعد الطبيعة وفساد فكرته عن الألوهية، كما سيأتي الحديث عنها بعد... حقاً إن فساد تصور أرسطو للألوهية تكمن جرثومته في تفسيره وفي نظرية العلل الأربعة بالذات.

أما بالنسبة للأساس الثاني للتفسير الطبيعي الأرسطي ونعني به مبدأ الحتمية. فإنه لم يعد من المبادىء اليقينية والمسلم بها كما كان الأمر في الماضي.

والحتمية الطبيعية هي عمدة التفسير الطبيعي، بل والميتافيزيقي عند أرسطو. وذلك لأن العالم عنده سلسلة متتابعة متكاملة دائرية من العلل التي تفضي كل منها إلى معلولها، وكل معلول هو علة لما بعده، كما أن كل علة هي معلول لما قبلها (هذا لا ينطبق طبعاً على العلة الأولى التي ليست معلولة لشيء ولا على المعلول الأخير الذي ليس علة لغيره).

فيتصور بذلك أرسطو العالم باعتباره (عالم دائري والشمس تبخر أبداً مياه البحار وتجفف الأنهار والينابيع وتحول أخيراً المحيط اللامحدود إلى أكمل الصخور تجرداً أو عراء بينما الرطوبة المصعدة هي على العكس من ذلك إذ أنها تتجمع في سحب وغيوم وتهطل، وتتجدد الأنهار والبحار والتبدل يستمر في حدوثه في كل مكان ويحدث بصورة لا نشعر بها)[1] وذلك عن طريق استتباع حتمي بين

(١) ويل ديورانست معنى الفلسفة ترجمة أحمد الشيابي ــ منشورات الملكية الأهلية بيروت ص ١٥٢ بعدها.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الأحداث أساسه علاقة ضرورية بين المعلول والعلة في الكون والفساد والتغير.

وهذا يعني في الحقيقة إمكانية التنبؤ الدقيق لما سيحدث في الكون والطبيعة، بناء على معرفة العلل والمقدمات الحادثة ومعرفة قوانين تأثيراتها والظروف المنتجة فيها لمعلولاتها وعلى هذا الأساس الفلسفي، ومع نجاح العلم الحديث ــ قام بين العلماء المحدثين المذهب المعروف بالحتمية العلمية وهو يقوم على الإعتقاد بأن كل ما يقع في الكون من أحداث هو نتيجة ضرورية تترتب على ما سبق من الأحداث (فالعالم في نظر القائلين بالحتمية مجموعة عضوية ترتبط أجزاؤها فيما بينها كأجزاء دقيقة محكمة وهو لهذا يكون نظاماً مغلقاً يؤذن حاضره بمستقبله، وتخضع سائر أجزائه لقوانين مطردة صارمة، ومعنى أن العالم دائرة مقفلة يتصل بعضها ببعض اتصالاً علياً بحتاً بحيث يكون في استطاعتنا ــ باستقصاء الظواهر الحاضرة ــ أن نتنبأ بما سيحدث من الظواهر تنبؤاً يقيناً مطلقاً) [١].

و ينطبق ذلك القول بدقة في مجال الفلك وحركات الأجرام السماوية حيث أن استطاعة العلماء في التنبؤ بأوضاع الكواكب وحركاتها المستقبلية أمر لا شك فيه، وهي تقوم أساساً كنتيجة طبيعية مترتبة على معرفتهم بالوضع الراهن في كل كوكب من الكواكب في اللحظة الراهنة [٢].

بيد أن مذهب الحتمية العلمية أغرى ــ بما يتضمنه من إمكانية للتنبؤ اليقيني في مجال الفلك ــ العلماء في سائر المجالات العلمية الأخرى فانتقل من نطاق الميكانيكية السماوية إلى العالم الطبيعي كله، ثم على الظواهر الحية وأخيراً انتقل إلى مجال العلوم الإنسانية بما في ذلك الظواهر النفسية والأفعال الإنسانية الفردية منها والإجتماعية فظهر هذا الإتجاه عند بعض مدارس علم النفس وعلم الإجتماع الحديثة، حتى انتهى البعض إلى القول بأن الظواهر النفسية وكذا الظواهر الإجتماعية ليست سوى أحداث كونية يمكن تحديدها وتفسيرها والتنبؤ بها إذا عرفنا شروطها وأسبابها وعللها القريبة والبعيدة [٣].

---

(١) زكريا ابراهيم ــ مشكلة الحرية سنة ١٩٦٣ ص ١٠٠.
(٢) زكريا ابراهيم ــ مشكلة الحرية سنة ١٩٦٣ ص ١٠١.
(٣) زكريا ابراهيم ــ مشكلة الحرية سنة ١٩٦٣ ص ١٠١ و ١٠٢.

وغني عن القول أن أصحاب هذا الاتجاه من علماء الدراسات الإنسانية يذهبون مذهباً جبرياً محضاً حيث عاملوا الإنسان كجزء من أجزاء العالم الطبيعي، غير متميز أو مختلف عنه، كما قد يكون من المفيد أن نذكر أن التنبؤ في مجال الظواهر الإنسانية نفسية كانت أو اجتماعية لم يحظ بنجاح يذكر أو حتى بقدر ضئيل مما كان مأمولاً عند أصحاب هذا الإتجاه.

ولعل ذلك كان متوقعاً عند الكثير من المفكرين والعلماء والباحثين منذ البدء ولكن الذي كان مفاجأة حقاً، هو التوصل إلى بعض النتائج العلمية التي أدت إلى الشك في صحة المبدأ الحتمي في مجال العلوم المادية أيضاً، حيث جاء التقدم العلمي في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين بما يثبت استحالة التنبؤ في مجال ظواهر الكون الصغرى، وفي ذلك نقض مؤكد لمبدأ الحتمية.

من ذلك ما يعرف علماء الميكروفيزياء بثابت هـ حيث ثبت علمياً استحالة تحديد وضع الجسيم الذري وسرعته في آن واحد.

فإذا استطاع العلماء وضع الجسيم استحال عليهم تحديد وتعيين حركته وسرعته والعكس صحيح.

(وإذن فإن التنبؤ الدقيق مستحيل في مستوى العنصر الذري، لأن اللانعين الذي أظهرتنا عليه الفزياء الجديدة لا بد أن يقضي بنا إلى قوانين احتمالية) (١) (ومعنى هذا بعبارة أخرى أن الجبرية التي نشاهدها في مستوانا ليست إلا نتيجة لما يمكن تسميته بقانون الأعداد الكبيرة، فهي إذن وليدة قوانين احتمالية أولية وليست وليدة علية حتمية صارمة) (٢).

وكذلك فإننا لو أخذنا مثال سقوط الشعاع الضوئي على لوح من الزجاج المسطح والمعتدل بزاوية معينة بانعكاس ربع الضوء ولثلاثة أرباعه بالانكسار، فإن هذه التجربة أو الظاهرة تدل على حتمية صارمة لأن هذه الحالة للضوء والسطح الزجاجي وزاوية السقوط تعتبر علة لانعكاس ربع الضوء وانكسار ثلاثة

---

(١) مشكلة الحرية ص ١٠٤.

(٢) مشكلة الحرية ص ١٠٢.

أرباعه ونحن هنا في مجال الماكروفيزياء حيث يوجد عدد ضخم من الفوتونات الضوئية. ولكن إذا انتقلنا إلى مجال الميكروفيزياء مفترضين أننا استطعنا إسقاط فوتون واحد على السطح الزجاجي فسيكون من المستحيل التنبؤ بما سيحدث لأن الفوتون الواحد لا يتجزأ وستكون النتيجة احتمالية وليست يقينية حيث ثمة احتمال واحد في الإنعكاس وثلاثة احتمالات في الإنكسار.

ومن ثم انتهى كثير من علماء الميكروفيزياء إلى مبدأ الحتمية من أساسه. ومن ثم ننتهي معهم إلى نقض الأساس الذي يقوم على تفسير أرسطو للطبيعة بعامة، ونظريته في العلل بخاصة وهو قوله بحتمية صدور المعلول عن العلة.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

٢ ـ مفهوم الألوهية وأثره على مفهوم القدر

(أ) الإنتقال من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة:

بالرغم مما ذكرنا، عن فشل تفسير أرسطو للطبيعة بالنسبة لحركة الكون والفساد، وعن خطئه بالنسبة لتفسير حركتي النقلة والإستحالة بنسبة الأثر الحادث إلى الشيء، حسب نتائج العلم الحديث ومناهج البحث الحديثة، حول حتمية صدور المعلول عن العلة، فإننا لو افترضنا جدلاً صحة تفسيره الطبيعي ونظرية العلل الأربع، فإنها تكون قاصرة على تفسير وجود الشيء الطبيعي الجزئي، وتفسير تأثيره وتأثره. لأن الطبيعة عنده هي الطبيعة الجزئية للشيء الطبيعي الجزئي.

ومن ثمَّ يصبح لزاماً على أرسطو أن يقدم تفسيراً معقولاً للتناسق والتناسب والتوافق الموجودين بين الأشياء والأحياء، وكذلك النظام الموجود في العالم ككل، والذي يبدو جلياً أنه يخضع لقانون عام يحكمه، ذلك أن تفسير حدوث كل كائن طبيعي بصورته وفاعليته وغايته ومادته ليس كافياً لتفسير التناسق والتوافق في العالم.

وتعميم الغائية والعقلانية في الطبيعة هو تعميم لهما في كل كائن طبيعي على حدة حسب فهم أرسطو للطبيعة باعتبارها طبيعة الشيء الطبيعي الجزئي وليس العالم الطبيعي ككل، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن نظرية العلل الأربع قد تكون موضوعة لتفسير الشيء الطبيعي الكائن وتفسير تأثره وتأثيره، أي حالة وجوده وفعله، ولكنها ليست كافية ولا صالحة ـ كما مر بنا ـ لتفسير حركة الكون الأولى فيه. حيث أن الجوهر، الذي هو صورة وهيولى، ليس موجوداً قبل أن يتجوهر، وقبل أن يتكون جوهره يتلبس صورته في هيولاه، فكيف يعزي إليه بدء حركة الكون قبل أن يوجد؟.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فبالرغم من نسبة أرسطو الفاعلية للصورة على النحو الذي رفضناه سابقاً، إلا أنه اضطر إلى التسليم بنسبة بدء حركة الكون في الشيء المتجوهر إلى شيء طبيعي آخر غير خارج عن طبيعته.

فاعترف بوجود علة خارجية فاعلية يقصر فعلها على الدفع نحو حركة الوجود الأولى، أي على حركة الوجود الأولى للصيرورة، حيث تتولى الصورة بفاعليتها بعد ذلك إتمام حركة الكون.

ومن ثم ينتهي ـــ مضطراً ـــ إلى جعل فاعلية الشيء المتجوهر غير كافية وحدها للقيام بعملية إحداث الشيء، وتكون بذلك غير مستقلة استقلالاً تاماً، من حيث حاجتها إلى فاعلية خارجية تقوم بعملية الدفع الأولى للصورة نحو حركة الكون الأولى، وليس معنى ذلك أن فاعلية الشيء الطبيعي تكمن في هذا الشيء بدفع حركة الكون الأولى، بل هي عنده تكمن في صورته هو.

فكل جسم طبيعي متحرك بذاته هو علة بداية حركة كون شيء طبيعي آخر، كذلك جعل أرسطو هذه الحركة أنواعاً وضروباً، ولكنها في النهاية ـــ كعلل للحركة الطبيعية ـــ لا بد أن تتسلسل ثم تنتهي إلى حركة تنتسب لمحرك ليس له علة في حركته وهو يتحرك بذاته.

و يوضح الفارابي ذلك بقوله (وبعد أن أعطى فيما تقدم على كم جهة وضرب يحرك الجسم الطبيعي بطبيعته جسماً آخر، وأن يكون آخر الأجسام المحرك لما يليه من المتحركات يتحرك أيضاً، لكن لا يتحرك إلا بالحركة المكانية فقط دون غيرها، ولا تكون حركته المكانية مستقيمة، بل يتحرك حركة مستديرة)[1] أي أننا إذا بحثنا في علة حركة الكون الأولى لكل شيء وجدناها في شيء طبيعي آخر، وهذا الأخير تكون علة حركة كونه الأولى في شيء آخر، وهكذا، ولكن إلى نهاية بالضرورة.

وهذه النهاية تتمثل في حركة الأفلاك والأجرام السماوية المستديرة. مثل حركة الشمس والقمر والكواكب ـــ حسب مفهومه للفلك، أو حسب المعلومات الفلكية في عصره ـــ فهو يعزو إلى حركات الأفلاك المستديرة الدائمة آثار وأفعال

---

(١) الفارابي فلسفة أرسطوطاليس صفحة ٩٧ (٤١ ن).

تتمثل في دفع الحركة الأولى للكون في الشيء الطبيعي على الأرض، ثم تقوم فاعليته هو بعد ذلك بإتمام ذاته.

كما أن أرسطو يتسلسل بالعلل الأربع إلى نهاية لها. وهو في تسلسله هذا بكل نوع من أنواع العلل ينتقل في النهاية بسهولة و يسر من العالم الطبيعي (الفيزيقا) إلى ما بعد الطبيعي (الميتافيزيقا) فيقول (من البين أن للأشياء ابتداء، وأن علل الأشياء الموجودة ليست بلا نهاية، لا من طريق الإستقامة ولا من طريق النوع. أي أن تكون أنواع العلل أكثر من أن تعد بلا نهاية. وذلك أنه لا يمكن من طريق الهيولى أن يكون شيء من شيء إلى ما لا نهاية، فيكون مثلاً اللحم من الأرض والأرض من الماء والماء من الهواء والهواء من النار، وعبر ذلك إلى غير نهاية فلا يقف عند شيء)[١]. و يعني هذا أن العلل المادية للأشياء متناهية بالضرورة.

وكذلك العلل الفاعلية يجب أن تكون أيضاً متناهية (ولا يمكن أيضاً من طريق ما منه ابتداء الحركة فيكون مثلاً الإنسان يتحرك من الهواء والهواء يتحرك من الشمس والشمس تتحرك بالغلبة العداو ية ولا يكون لذلك نهاية)[٢].

ومعنى ذلك أن أرسطو يرتفع بعلل الحركة أو بعلل الفاعلية من الأشياء إلى الأنواع إلى حركة الشمس إلى حركة الأفلاك أو ما يسميه بالغلبة العداو ية، فتكون العلل الفاعلية أو المحركات منتهية بالضرورة.

وبالمثل بالنسبة للعلل الغائية (وعلى هذا المثال يجري فيما بسببه يكون الشيء، فإنه لا يمكن في هذا الطريق أيضاً أن يجري الأمر إلى ما نهاية)[٣] وكذلك يقرر تناهي العلل الصورية التي يكون بها الشيء هو أي طبيعته (وكذلك يجري الأمر فيما هو الشيء بالذات)[٤].

أي أنه يرتفع بأنواع العلل الأربع المادية والغائية والصورية موجباً وقوف التسلسل إلى حد معين منعاً من الوقوع في التسلسل اللامتناهي.

---

(١) أرسطو: ما بعد الطبيعة الالف الصغرى صفحة ١٦.
(٢) أرسطو: ما بعد الطبيعة الألف الصغرى صفحة ١٧.
(٣) أرسطو: ما بعد الطبيعة الألف الصغرى صفحة ١٧.
(٤) أرسطو: ما بعد الطبيعة الألف الصغرى صفحة ١٧.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والعلل الأربع عند أرسطو منها ما يكون عللاً متوسطة، حيث تكون الواحدة علة لشيء ومعلولة لشيء آخر (وذلك أن الأشياء المتوسطة، وهي الأشياء التي فيها متقدم ومتأخر، يجب ضرورة أن يكون المتقدم علة لما بعده)[1].

ومنها ما هو علل أولى ليست معلومة لشيء ومنها معلول أخير ليس علة لشيء.

ويفسر ابن رشد هذا التقسيم الراسي للعلل عند أرسطو بقوله (توجد فيها ثلاثة أجناس، متقدم ووسط ومتأخر، فالأول هو العلة لجميعها إذا كان يحرك نفسه ويحرك المتوسط بلا توسط ويحرك الأخير بالمتوسط، والوسط هو علة للأخيرة، والأخير ليس علة لشيء)[2] ثم يمضي أرسطو مؤكداً على ضرورة انتهاء العلل المادية في العدد بعلة مادية أولى، وكذلك انتهاء العلل الفاعلية بعلة فاعلية أولى. ثم الصورية كذلك، وكذا في الغائية إذ (يجب أن تتوقف العلل الغائية إلى غائية أولى)[3]. وعندما يتحدث أرسطو عن العلل الأولى يكون قد انتقل من مجال الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة.

وهكذا يبني أرسطو وجوده الميتافيزيقي على عالمه الفيزيقي ويجعله امتداداً طبيعياً وعقلياً. ويتضح لنا بذلك وجود ما هو أكثر من ترابط وثيق بين العالمين، حتى يمكن أن نقول أنهما تعبير عن وجود واحد.

(ب) الألوهية والفاعلية الإلهية والقدرة:

ويماثل أرسطو بين الشيء الطبيعي الجزئي وبين الوجود كله، فينسب لكل منهما العلل الأربع، وكما يعتبر العلة الصورية الغائية، مبدأ المبادىء في الشيء الجزئي، كذلك يعتبر العلة الأولى الغائية علة العلل الأولى ومبدأ المبادىء في الوجود كله المحرك الأول وهو بمثابة الإله عنده.

والمحرك الأول يحرك العالم دون أن يتحرك، لأنه ليس علة فاعلية، بل هو علة

(١) المرجع السابق صفحة ١٨ تفسير ابن رشد لما بعد الطبيعة صفحة ١٩.
(٢) نفس المصدر والصفحة.
(٣) المرجع السابق من صفحة ٢٠ إلى صفحة ٣٠.

غائية فقط، فهو يحرك (كما يحرك المعشوق والمعقول دون أن يتحركا)[١].

وهنا يقرر أرسطو أن العلة الغائية ليست دائماً من بين المتحركات، حيث أنها، أي العلة الغائية، ما ينتهي إليه الفعل. فهي لا تدخل في الصيرورة بل إليها تنتهي الصيرورة والحركة في المتحركات، فهي المتحركة لكونها عاشقة، والغاية هي معشوقها، وبذلك يعتبر أرسطو المعشوق علة الحركة الأولى في العالم دون أن يتحرك حركة ذاتية أو عرضية (إن مبدأ الموجودات أولها غير متحرك، إن بالذات أو بالعرض، ولكنة علة الحركة الأولى الأزلية الواحدة)[٢].

ورغم كونه علة غائية فقط، أي مسلوب الفاعلية، إلا أن أرسطو يجعله علة الموجودات ومبدأها وأولها، وهذا يبدو متناقضاً لأن مبدأ الموجودات وعلتها الكاملة حسب فلسفته لا بد أن يكون علة فاعلية وصورية وغائية ومادية، ولكنه هنا يتجاوز عن ذلك، و يفصل بين العلل الأربع ويجعل العلة الغائية هي المبدأ الأول للجميع.

و ينتهي أرسطو في تصوره للمحرك الأول على أساس أنه مبدأ الموجودات إلى وصفه بصفات لا تليق إلا بالألوهية، فهو عنده لا متناه أزلي أبدي، صورة خالصة أو عقل محض، أي فعل محض، ليس به شيء بالقوة، ومن ثم فهو جوهر قائم بذاته عال عن العالم، و يوصف بالثبات والكمال وهو علة العلل أو العلة الأولى.

والجديد الذي يثبته أرسطو عن الألوهية هو قصر فعله على التعقل فقط. وتعقله أيضاً من نوع خاص لائق به، وهو تعقل ذاته فقط، حيث العقل والعاقل والمعقول شيء واحد (ثم إن الحياة من خواصه لأن فعل العقل عبارة عن الحياة، وهو ذلك العقل)[٣] وسبب عدم تعقله لشيء سوى ذاته هو أنها أشرف موضوع يليق بتعقله (فما تراه يعقل؟.. .. فبين إذن أنه يعقل أشرف المعقولات وأولاها بالألوهية. لا

(١) أرسطو: ما بعد الطبيعة ترجمة ماجد فخري عن كتاب النصوص الفلسفية الميسرة من تراث العرب الفكري اختيار الدكتور ــ كمال اليازجي صفحة ٥٨ نشر دار العلم للملايين بيروت صفحة ٣ سنة ١٩٦٣.

(٢) المرجع السابق صفحة ٦٢.

(٣) أرسطو: ما بعد الطبيعة صفحة ٦١-٦٣.

يلحق به التغيير)[١] وبذلك ينتهي أرسطو في تصوره للإلهية إلى وجوب القول بأن الإله (يعقل ذاته ما دام هو الأفضل، وأن يكون عقلاً يعقل العقل)[٢].

وتلك هي حياة المحرك الأول وذلك هو وجوده ولا شيء سوى ذلك. ومن ثم فهو عنده مجرد من العلم بما سواه، لأن العلم بما هو سواه عنده نقص وتغير يحاول أرسطو أن ينزهه عنه، كما أنه بالتالي مجرد من الإرادة لأن حياته ليست سوى تعقل ذاته، فماذا يريد؟ وماذا يريد؟.

وأيضاً هو عنده بالتالي لا يملك القدرة على فعل أو صنع أو خلق شيء فليس له إلا أن يعقل ذاته فهو مجرد تماماً من الفاعلية.

وهنا يجدر بنا أن نثبت لأرسطو توافقاً واضحاً بين تفسيره الطبيعي وبين مفهومه عن الألوهية، ذلك لأنه جعل الفاعلية في صورة الشيء كما جعل الجواهر الأزلية بالنسبة لكل ما يحدث في العالم الطبيعي، (مضافاً إليها العقل الفعال بالنسبة للوجود الإنساني)، فلم يبق دور للفاعلية الإلهية في الكون.

لقد جعل أرسطو الفاعلية في صورة الشيء وأعطاها القوة الخلاقة اللازمة للأحداث حسب طبيعتها ومن ثم أصبح التفسير في غنى عن نسبة الفاعلية للآلة. فقصر وجوده ودوره وأهميته بالنسبة للعالم على كونه معشوقاً له (حيث تشتهي السماء أن تحيا كحياته ما أمكن لها ذلك، ولكنها لا تستطيع لماديتها، فتحاكيها بالتحرك حركة متصلة مادية، هي الحركة الدائرية. فهو غاية العالم القصوى لأنه علة الخير في العالم، فإننا نرى كل شيء منظماً في ذاته ونرى الأشياء منظمة فيما بينها)[٣].

ومعنى ذلك أن أرسطو اضطر بعد أن فسر الشيء بطبيعته الكامنة في جوهره أن يضع تفسيراً للنظام في العالم، فلم يجد بداً من الإعتراف بوجود علة أولى تكون هي الحركة الأولى، وعلة النظام في نفس الوقت، ومع ذلك فهو يصر على سلب الفاعلية عنها تماماً لائذاً بنظرية العشق بالعناية والفاعلية الإلهية في العالم.

---

(١) أرسطو: ما بعد الطبيعة صفحة ٦٤.

(٢) المرجع السابق صفحة ٦٥.

(٣) يوسف كرم: الفلسفة اليونانية.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وربما جرد أرسطو المحرك الأول من الفاعلية لتلافي صعوبات ومشاكل فكرية واجهت من قبله من الفلاسفة ــ وبخاصة أفلاطون ــ ممن قالوا بالعناية والفاعلية الإلهية في العالم.

وهذه الصعوبات تدور أكثرها حول مسألة القدر الالهي وموقف العالم والإنسان منه. وهي صعوبات بحق عاتية. ومسلك أرسطو الوقائي إزاء هذه المشاكل لم تجنبه الصعوبات والمآزق الفلسفية، حيث أوقعه ذلك فيما هو أدهى من هذه المشاكل، مما واجه فلسفته بصعوبات فكرية أخرى من نوع جديد. ذلك أن تجرد الإله من الفاعلية في العالم تماماً إنما هو إنكار ربوبيته للعالم. إن الربوبية علاقة بين الإله والعالم. والإله ليس إلهاً لذاته بل هو إله لغيره، وإن كان إلهاً في ذاته، فإذا انقطعت كل صلة بينه وبين الغير فقد ألوهيته للغير، حيث أنه ليس من الجائز القول بأنه إله ذاته. الألوهية ــ حسب مفهومها في اللغة العربية ــ هيمنة وعلو وعزة وقدرة ومشيئة وعلم وجبروت وعظمة وغير ذلك من الصفات الذاتية الدالة على الكمال المطلق الذي يوجب على كل شيء عبادته، أي تأليهه ومن صفات الكمال الربوبية أو صفات الأفعال، التي يوصف بها الإله وتحدد علاقته بغيره، وتعطيل هذه الصفات أو إنكارها إنما هو إنكار للألوهية.

كما أن نقل الفاعلية من الإله إلى العالم يؤدي بالضرورة إلى استقلال العالم في وجوده وفي استمرار ذلك الوجود عن الإله، مما يجعل الإله بالنسبة له زائد عن الحاجة من وجهة نظر كونية.

فأرسطو لم يثبت الإله أو المحرك الأول إثباتاً وجودياً بقدر إثباته إثباتاً عقلياً. فمن الناحية الوجودية من الممكن ألا يوجد الإله ــ حسب تفسيره الطبيعي ــ حيث يفسر وجود العالم وكون الأشياء وفسادها دون ما حاجة إلى قوة خارجة عنه أو عنها، ويثبت وجود المحرك الأول كضرورة يفرضها العقل ليس إلا، يقول أرسطو (فوجب ضرورة أن يوجد هذا المحرك، وإن يكون خيراً محضاً ومبدأ أول، والضرورة تقال على عدة معان. ما كان بالقسر لأنه خلاف الرغبة، وما كان الخير من دونه متقدماً، وما يستحيل أن يكون على خلاف ما هو، فهو ضروري مطلقاً) [1] ومعنى هذا أن أرسطو بعد أن أجهد نفسه في تفسيره للطبيعة بالإستغناء

(١) أرسطو ما بعد الطبيعة ترجمة ماجد فخري النصوص الفلسفية الميسرة ص ٦٠.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

عن دور الإله في صيرورتها، اضطر مقهوراً للتسليم بوجوده، ولكنه من ناحية أخرى جرده من الألوهية بتجريده من العناية والفاعلية في العالم. وأثبت وجوده كضرورة عقلية فقط.

وبذلك يكون أرسطو قد رفع الضرورة عن العالم بتعميم الغائية والعقلانية في الطبيعة وأحاط بها المحرك الأول، وضرورة كثيفة عن الفعل والعناية والرؤية لغيره وعطلت مشيئته وإرادته فنقل الحرية المطلقة التي يجب أن تكون للإله بما هو إله إلى العالم سواء الجواهر الأزلية أو العقل الفعال أو النفسي أو الطبيعة.

ومن ثم تبدو خصائص الألوهية الواجب إطلاقها على الإله بما هو إله موزعة في أرجاء العالم وبين موجوداته، فأظهر أرسطو لنا بجلاء أنه لم يستطع أن يتخلص تماماً من ديانة اليونان الأسطورية التي تتعدد فيها الالهة. منفرداً كل واحد منها باختصاص معين محدد في الكون. فعلى قدر تخليص العالم من الضرورة أحاط بها أرسطو إلهه.

وذلك يدل على ما سبق أن ذكرناه في مستهل هذا الباب من أن الضرورة والإمكان أو الجبر والحرية يتصارعان في المذهب بحيث يطرد أحدهما الآخر. فلا يوجدان في موضع واحد بعينه ـــ فحين جعل أرسطو الإمكان في العالم جعل الضرورة والجبر على الإله، حيث لم يجد أمامه فعلاً واحداً من الضرورة أن يفعله ولا يفعل غيره وهو تعقل ذاته فقط. فالإله عند أرسطو ليس حراً، بينما العالم والإنسان يتمتعان بالإمكان والحرية كل بقدر يخصه.

إن خطأ أرسطو في تصوره للألوهية يكمن في تفسيره للطبيعة، ذلك أن موضوعات فكرة الرئيسية المتمثلة في الطبيعة وما بعد الطبيعة والإنسان تبدو جميعاً متكاملة متناسقة بحيث تقدم المذهب كوحدة واحدة، والحق أن هذه صفة من صفات الفيلسوف، لكن الذي نود بيانه هو أن خطأ أرسطو في تفسيره للطبيعة، هو الذي أدى به إلى عقيدة إلحادية وثنية.

وعلة ذلك عنده أنه في بنائه الميتافيزيقي بدأ من الفيزيقا وانتهى إلى الألوهية وليس ذلك في حد ذاته مكمن الخطأ، ولكن مكمن الخطأ في استخدام أرسطو قوانين العقل ـــ التي هي نواميس طبيعية أو هي بعض النواميس الطبيعية وقاعدة من

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

قواعدها ــ في تفسيره وبنائه الميتافيزيقي، وذلك بالرغم من أن أرسطو يسمي هذا الوجود (ميتافيزيقا) أي (ما بعد الطبيعة) أي ما هو ليس طبيعياً. وعندما حاول أن يفهم هذا الوجود ويعالجه بنفس قوانين العقل وقوانين الطبيعة، لم يخرج من حدود الطبيعة، وظل في داخلها وهو يظن أنه أصبح بعدها.

فحينما أراد أن يصل إلى مفهوم الألوهية، بنى مفهومه على أساس الفكرة الفطرية في النفس البشرية عن الألوهية وهي الكمال المطلق. ولكنه في محاولة تحديد خصائص الكمال الإلهي استخدم قانون وناموس الطبيعة فجاء وصفه للمحرك الأول بكمالات أقرب ما تكون إلى الكمالات الإنسانية والطبيعية بل هي كذلك.

وذلك لقياسه الألوهية على الإنسانية ومحاولة فهم الأولى من خلال الثانية.

وقد نسي أو جهل أن الإنسان موجود طبيعي خاضع لنواميس وقوانين طبيعية بشرية إنسانية، وليس الإله بالضرورة ــ خاضعاً لهذه القوانين، فكان يجب عليه أن يدرك ذلك، ما دام قد أثبت وجوداً ليس طبيعياً سماه ما بعد الطبيعة، فإذا كان الفعل الإنساني دليل على رغبة الإنسان في استكمال نقص عنده، فإنه ــ عند أرسطو ــ في الإله كذلك، ومن ثم وجب ألا يفعل الإله.

وإذا كان تحريك الإنسان لشيء ما يستوجب منه تحريك نفسه وبدنه، فإن تحريك الإله للعالم يستوجب منه حركة في ذاته، وهذا ما لا يجب أن ينسب إلى الإله.

وإذا كان انشغال الإنسان بشئون من هم أقل منه ودونه في المرتبة يقلل من شأنه وكماله، فكذلك الأمر بالنسبة للإله، ومن ثم وجب ألا يهتم المحرك الأول أو يعلم أو يريد أو يفعل شيئاً بغيره.

وبالتالي انتهى أرسطو إلى تصوره الفاسد عن الألوهية بحجة وصفه بالكمال اللائق به.

وقد نسي أو جهل أن الأمر بالنسبة للإله يجب أن يكون مختلفاً تماماً عن الإنسان والطبيعة ما دمنا قد سلمنا أنه ليس موجوداً طبيعياً منذ البدء، وأنه بالتالي يختلف اختلافاً كلياً عن الطبيعيات.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فالفعل الإلهي صادر عن كمال ذاتي مطلق، لأنه دليل الكرم والجود والعطاء. وعندما يفعل الإله بإرادته الفعل لمجرد العطاء للغير يكون هذا كمالاً له، واستكمالاً للنقص في الغير، وليس في الإله كفاعل، والإله على كل شيء قدير، فهو قادر على تحريك العالم دون أن يتحرك هو حركة ذاتية، وهو إذا شاء أن يفعل أي شيء يفعله فهو فعال لما يريد.

وعناية الإله بكل شيء وإمداده كل شيء بالوجود هو من كمال الألوهية بل ذلك من أخص خصائص الألوهية، وليس ثمة نسبة نقص إليه في ذلك.

ومن ثم يمكننا القول أن ما يقابل مفهوم القدر الإسلامي عند أرسطو، ليس منسوباً للإله، وإنما هو منسوب للعالم، لأن الإله عنده لا يريد ولا يعلم ولا يفعل شيئاً في العالم، وهذه الصفات الثلاثة هي أسس مفهوم القدر في الفكر الديني.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

٣ ــ الفاعلية الإنسانية كأساس للحرية

(أ) مفهوم الإنسانية:

إن الطبيعة كانت محور فلسفة أرسطو من حيث أن ما بعد الطبيعة إمتداد عقلي وضرورة تفسيرية لها، وحيث أن الإنسان أحد أفراد الطبيعة عنده، فإننا نشك في صحة ما ذهب إليه الفارابي في كتابه (فلسفة أرسطو طاليس) حيث قرر أن المحور الذي يدور حوله النسق الفلسفي الأرسطي هو الإنسان (ماذا عن ماذا وكيف هو الإنسان، وعن ماذا ولماذا وجوده حتى يكن سعيه ــ إذا سعى نحو بلوغ هذا الشيء، فإن لم يعرف من تلقاء نفسه هذا الكمال لم يعرف الغاية التي لأجلها سعى)[١].

فالذي يبدو لنا واضحاً أن أرسطو وجه كل همه إلى تفسير الطبيعة، وهو ينطلق من هذا التفسير إلى مفهومه لما بعد الطبيعة.

بل هو يخضع ما بعد الطبيعة ومفهومه عن الألوهية للنتائج التي توصل إليها من تفسيره الطبيعي.

كذلك لم ينج الإنسان من أحكامه الطبيعية باعتبار أنه موجود طبيعي أولاً وقبل كل شيء. و يقرر الفارابي أن الإنسان عند أرسطو جزء من العالم وغايته جزء من غاية العالم[٢]، فهو، إذاً جزء من كل. ومن ثم يكون مبحث الطبيعة هو الهدف الأول والكلي في نسقه الفلسفي، و يأتي بعد ذلك مبحث النفس أو الإنسان كدراسة مكملة وجزئية، ولا يمنع ذلك أنها قد تكون رئيسية وهامة في النسق، ولكنها ليست الأساس الذي انطلق منه أرسطو والمرجع الذي انتهى إليه على أي حال.

(١) الفارابي فلسفة أرسطو طاليس ص ٦٨ (٢٥) ظ.

(٢) المرجع السابق ص ٦٨ و ٦٩ (٢٥ ط ــ ٢٦ و).

ونتيجة لاعتبار الإنسان موجوداً طبيعياً انتهى أرسطو إلى مفهوم موضوعي للإنسانية، فحاول تفسير الإنسانية باستخراج مبادىء وجودها من داخل النفس الإنسانية ـــ بقدر الإمكان ـــ وليس من خارجها، تماماً كما فعل في الطبيعة، فجاء إنسان أرسطو أقرب إلى إنسان علم النفس الحديث منه إلى إنسان أفلاطون الميتافيزيقي.

فالوجود الإنساني ـــ عند أرسطو ـــ يبدأ بميلاد الفرد و ينتهي بموته تقريباً، بخلاف الوجود الإنساني الأفلاطوني الذي تعتبر الحياة البشرية فيه، مرحلة من مراحل الوجود الأزلي الأبدي للنفس الإنسانية.

ولكي نعرض تعريف أرسطو للإنسان أو بالتعبير الأرسطي (للنفس الإنسانية) فإن ذلك يقتضي منا الرجوع لمفهوم الطبيعة في الموجود الطبيعي الجزئي حيث عرفها أرسطو بأنها مبدأ حركة وسكون الشيء الطبيعي ولما كانت الماهية هي أعلى عنصر في الموجود[1]. فإن الصورة ـــ باعتبارها أعلى عنصر في الجوهر ـــ هي الكمال الأول للهيولى في الجوهر الطبيعي، وحيث يطلق أرسطو الجوهر على الهيولى وحدها، وعلى الصورة وحدها وعلى المركب منهما، ولا يمنع ذلك من التفرقة بينها بقوله (ولكن الهيولى قوة والصورة كمال أول)[2].

هذا بالنسبة للشيء الطبيعي غير الحي، أما بالنسبة للكائن الحي، فالأمر يختلف ـــ وإن كان تفسير وجوده وحياته لا يخرج عن عنصري الهيولى أيضاً ـــ وذلك لأن الكائن الحي ـــ بما في ذلك الإنسان ـــ موجود طبيعي، ومن ثم فسر أرسطو وجود الأحياء والحي بالصورة والهيولى كالأشياء سواء بسواء.

و يلجأ أرسطو لتحقيق ذلك إلى تصور هرمي للطبيعيات ينتهي منها إلى جعل الإنسان على قمة الهرم بينما تقوم قاعدته على الأشياء الطبيعية غير الحية. وتتوسط البناء الهرمي بين القمة والقاعدة الكائنات الحية غير الإنسانية مبتدئة بالنبات ثم الحيوانات العضوية، ومع ذلك فالكل يتجوهر من الصورة والهيولى.

---

(١) المرجع السابق ص ١٤ (٥١ و).
(٢) أرسطو النفسي (٤١٢ أ) ص ٤١.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فالهيولى بالنسبة للطبيعة غير الحية جوهر بالقوة فهي المادة الأولى وهي عند أرسطو (تعني ما ليس بذاته شيئاً معيناً يشار إليه)[1]. أما النبات فلا يقال أن له طبيعة بل يقال أن له نفساً هي مبدأ حركته وسكونه الصادرين عنه كنبات.

فهو يتجوهر من هيولى تتمثل في العناصر الأربعة بنسب خاصة بالإضافة إلى صورته التي هي (نفس نباتية) فهي مصدر ومبدأ التغذي والنمو والتوالد فيه، وهذا يعني أن هيولى النبات هي جسم طبيعي غير حي مكون من صورة وهيولى.

وبتعبير آخر نقول أن ما هو صورة وهيولى بالنسبة للشيء غير الحي هو مجرد هيولى للنبات، وبذلك يتوصل أرسطو إلى تفسير النبات بالصورة والهيولى فقط. ومعنى ذلك أن نسبة النفس إلى الطبيعة في الكائن الحي كنسبة الطبيعة إلى المادة في الكائن الطبيعي غير الحي. أي النفس في الكائن الحي هي التي تميزه عن الموجود الطبيعي[2].

فإذا انتقلنا إلى الحيوان، نجد أنه يزيد أو يرتفع عن النبات، في سلم البناء الهرمي للموجودات، درجة بالإحساس[3].

وعلى ذلك تعتبر النفس الحيوانية بمثابة الصورة، وحيث أنها كمال أول للنفس النباتية، فإن النفس النباتية هي بمثابة الهيولى أو المادة الأولى للنفس الحيوانية.

فإذا ارتقينا درجة أخرى من الحيوانية إلى الإنسانية أصبحت الحيوانية كلها بمثابة الهيولى في الإنسان بينما تكون النفس العاقلة بمثابة الصورة لها. ويكون بذلك الإنسان حيواناً أو حيواناً عاقلاً، حسب التعريف الأرسطي الشهير، يعني أنه هيولى وصورة أيضاً، فما هو صورة في شيء هيولى في شيء أرقى منه.

فالنفس إذن أنواع عند أرسطو: النباتية والحيوانية والعاقلة (فإذا كنا نريد تعريفاً عاماً ينطبق على سائر أنواع النفس فينبغي أن نقول أن النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة)[4] فهو يرى أن التعريف الجيد هو الذي

---

(١) أرسطو: النفس (٤١٢ أ) صفحة ٤١.

(٢) الفارابي: فلسفة أرسطوطاليس صفحة ١٣ (٤٩ ظ).

(٣) أرسطو: النفس (٤١٣ ب) صفحة ٤٦.

(٤) أرسطو: النفس (٤١٢ ب) صفحة ٤٣.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

(يصف ما هو واقع) [1] بالإضافة إلى أنه (يشمل العلة و يلقي عليها الضوء).

(لهذا كانت النفس كمالاً أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة تعني بجسم آلي) [2] والمقصود بالآلي أنه ذو أعضاء، لكل عضو وظيفته.

والإنسان ليس النفس الإنسانية عند أرسطو، وكذلك الحيوان ليس النفس الحيوانية، بل أن الإنسان هو النفس والجسم، وكذلك الحيوان هو النفس والجسم (كما أن العين تقال على الحديقة والبصر فكذلك الحيوان هو الجسم والنفس معاً) [3].

ولذلك يدرس أرسطو الظواهر النفسية في ذاتها بمنهج استقرائي قياسي و ينتهي إلى أن الإنفعالات النفسية تصدر عن النفس والجسم معاً، وليس عن النفس فقط، حتى التعقل يفتقر إلى الجسم، لأنه لا يحدث إلا بالتخيل والتخيل لا يحدث إلا بالجسم.

ومن ثم فالنفس ليست هي البدن، فهي غيره (وإن كانت لا توجد إلا في البدن) [4].

وتعتبر النفس مصدر أول وأصيل للوظائف الإنسانية في الإنسان، وللوظائف الحيوانية في الحيوان، وكذلك في النبات (ولنكتف الآن بقولنا أن النفس مبدأ الوظائف التي ذكرناها والتي عرفتها، تعني قوى التغذي والحس والفكر وكذلك الحركة) [5] والإنسان فيه كل القوى الأربعة السابقة والأنواع الأخرى من الحيوانات تتناقص فيها هذه القوى (فإن في بعض الحيوان جميع هذه القوى [6] وفي بعضها الآخر بعضها فقط، وفي بعضها الثالث قوة واحدة وهذا ما يميز الحيوانات فيما بينها) [7].

و يعدد أرسطو القوى إلى أن يجعلها خمس قوى يحتوي النبات على واحدة منها.

(والقوى التى عددناها هى القوى الناذية والنزوعية والحساسة والمحركة والمفكرة

---

(١) المرجع السابق (٤١٣ أ) صفحة ٤٥.
(٢) المرجع السابق (٤١٢ ب) صفحة ٤٣.
(٣) المرجع السابق (٤١٣ أ) صفحة ٤٤.
(٤) المرجع السابق (٤١٤ أ) صفحة ٤٩.
(٥) المرجع السابق (١٣ ف ب) صفحة ٤٧.
(٦) (يقصد الإنسان لأن الإنسان نوع من أنواع الحيوان عند أرسطو).
(٧) المرجع السابق (٤١٤ أ) صفحة ٤٨.

وليس في النبات إلا القوة الغاذية فقط)[1].

وهكذا يرجع أرسطو جميع أفعال الكائن الحي إلى ذاته دون علة أو مبدأ خارجي عن جوهره. فالنمو مثلاً يتم بفعل النفس وليس بفعل الغذاء والعناصر الداخلة في تركيبه، لأن هذه الأخيرة ليست سوى عوامل مساعدة فقط للنمو، وإن كانت عوامل ضرورية ويستدل على ذلك بأن الكائن الحي ينمو بكيف وكم معينين في كل نوع من الأنواع، حسب صورة النوع، أي نفسه، فالشيء لا يترتب بمادته بل بصورته.

وكذلك التوليد في النفس الغاذية هو عنده فعل ذاتي للنفس صادر عنها دون علة خارجية (.. لأن أقرب الوظائف من الطبيعة لكل كائن حي كامل لبس بناقص، أو لا يكون التوليد فيه تلقائياً، هو أن يخلق كائناً آخر شبيهاً به: الحيوان حيواناً آخر والنبات نباتاً آخر بحيث يشارك في الأزلي والإلهي بحسب طاقته، لأن هذا هو موضوع النزوع لجميع الكائنات، وغاية نشاطها الطبيعي، لكن لفظ الغاية يقال على معنيين، فهو من جهة الهدف نفسه، ومن جهة أخرى الكائن الذي هو الهدف غايته)[2]، فبالتوليد لا يبقى الكائن الحي خالداً بذاته (وإنما الذي يبقى شيئاً بذاته ليس واحداً بالعدد بل واحداً بالنوع)[3].

وبذلك تصبح النفس عند أرسطو علة بمفهوم أرسطو للعلة الصورية التي تتضمن كونها علة فاعلية وعلة غائية (فالنفس علة من حيث أنها أصل الحركة، وأنها غاية، وأنها كذلك جوهر الأجسام)[4].

ويشرح الفارابي هذا المفهوم للنفس عند أرسطو بقوله (... وأنه مجتمع في النفس أن يكون مبدأ على ثلاثة أنحاء، مبدأ على أنه فاعل، ومبدأ على أنه صورة، ومبدأ على أنه غاية على مثال ما كانت في الطبيعة)[5] ومعنى ذلك أن أرسطو يطبق نظريته في العلل على النفس، ومنها النفس الإنسانية التي هي أعلى عنصر في جوهر الإنسان. وهذا دليل واضح على أن محور النسق الفلسفي الأرسطي هو الطبيعة، وليس الإنسان كما ذكر الفارابي.

(١) المرجع السابق (٤١٤ ب) صفحة ٥٠.
(٢) أرسطو النفس (٤١٥) ص ٥٤.
(٣) أرسطو النفس (٤١٥ ب) ص ٥٤.
(٤) نفس المصدر والصفحة.
(٥) الفارابي فلسفة أرسطوطاليس (٥٠ و) ص ١١٤.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فالنفس هي علة التوليد والتوليد عنده إحداث الكائن الحي لكائن شبيه به في النوع. فالنفس علة فاعلية لهذا الإحداث. وهي علة جوهرية أو صورية، لأنها مبدأ حياة الكائن الحي ومصدر هذه الحياة. وهي علة غائية لأنها غاية الطبيعة في الكائن الحي.

و يفسر ابن رشد كون النفس علة غائية بأن (طبيعة الكائن الحي تنمو وتزيد حتى تصل إلى الشكل الذي تحدده نفسه فهي إذن غائية) [١].

ويمكن أن نفهم الفروق بين أنواع النفوس الثلاثة الغاذية والحساسة والعاقلة على الوجه الآتي:

الأولى: تعتبر هيولى للثانية، والأولى والثانية معاً نفس واحدة بمثابة هيولى للثالثة.

ومن ناحية العاقلة هي صورة وكمال أول للنفس الحساسة والغاذية معاً، والحساسة صورة وكمال أول للغاذية، بينما الغاذية صورة وكمال أول للجسم الطبيعي الآلي، والجسم الطبيعي مكون من صورة وهيولى التي هي شيء بالقوة غير محدد.

ومعنى ذلك أن النفس العاقلة لا توجد إلا في جسم حي حساس، والنفس الحساسة لا توجد إلا في جسم حي أي ذي قوة غاذية.

و يشعر أرسطو أن هذا التصور للأحياء ينتهي به إلى القول بتعدد النفوس في الكائن الحي الواحد، وأن اعتبار النفس الواحدة صورة في كائن وهيولى في كائن آخر، قد يثير بعض الإعتراضات، فما هو السبيل الذي يلجأ إليه أرسطو للرد عليها؟! يلجأ أرسطو إلى فكرة القوة والفعل للرد عليها.

فيقرر أن النفس النباتية ليست حساسة بالفعل ولكنها حساسة بالقوة، والحيوانية حساسة بالفعل وليست ناطقة ولكنها ناطقة بالقوة، ومن يكون كل نوع من أنواع النفوس الثلاثة هيولى لما فوقه وصورة لما تحته.

---

(١) كتاب النفس من هامش ص ٥٤.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وكل نفس بالنسبة لنوعها تكون بالفعل وبالنسبة للأرقى منها تكون بالقوة[1] وبذلك لا تكون النفس الحيوانية أو الإنسانية متعددة بل هي ذات واحدة حيث تكون النفس الناطقة بمثابة الصورة والحيوانية بمثابة الهيولى بالنسبة للإنسان..

و ينسب أرسطو نوعاً من التفكير للحيوان، وإن كان يقرر الإنسان بالنطق، يقول: (لقد عرفنا النفس في الحيوان بقوتين: قوة الحكم وهي وظيفة التفكير والإحساس، ثم قوة التحريك بحسب الحركة المكانية)[2] والنزوع قوة أوْ أثر مصاحب للنفس بقواها الثلاث، فلا يخلو منه النبات عند أرسطو حيث ينزع إلى التغذي والنمو والتوليد، بحسب مقتضى قوى النفس النباتية، وكذا الأمر في الحساسة والعاقلة (وإذا جعلنا النفس ثلاثية النزوع في أجزائها الثلاثة)[3].

وهاتان القوتان: الحكم والتحريك ينسبهما أرسطو لكل كائن حي غير النبات، حيث يشترك الإنسان والحيوان فيهما حسب قوله السابق، وحيث يجعل قوة الحكم المشتركة بين الإنسان والحيوان قاصرة على العمل فقط و يسميها أرسطو العقل العملي (الذي يختلف عن العقل النظري بالغاية، وكل نزوع فهو من أجل غاية)[4] ومن ثم يتميز الإنسان عن الحيوان بالعقل النظري أو النفس الناطقة، فهو حيوان ناطق.

و يثبت أرسطو العقل العملي للحيوانات على أساس الغائية التي يثبتها للطبيعة، إلا أنها غائية قائمة على النزوع، بينما غائية الطبيعة قائمة على الإتفاق.

فوظيفة العقل العملي للإنسان تشبه وظيفة الحس عند الحيوان. ومن ثم يكون للعقل العملي عند الإنسان في درجة وسط بين العقل و بين الحس.

أما العقل النظري فهو يدرك الماهيات الكلية المتمثلة فيها حقائق الأشياء. ومن ثم يمكن القول أن أرسطو يرى النفس الإنسانية ذات قوى مختلفة من الأدنى إلى الأرقى. فهو يحلو له بشكل أو بآخر التقسيم الرياضي المحدد والمتدرج من أسفل إلى أعلى في شكل هرمي، ذلك هو تصوره للعالم على هيئة وللشيء الطبيعي وللنفس بعامة وللنفس الإنسانية بخاصة. فيصور النفس الإنسانية قوى متعددة على هيئة

---

(١) أرسطو النفس (٤١٧ أ) ص ٥٩ وما بعدها. (٣) المرجع السابق (٤٣٢ ب) ص ١٢٢.

(٢) المرجع السابق (٤٣٢ أ) ص ١٢١. (٤) المصدر السابق (٤٣٣ أ) ص ١٢٤.

درجات وطبقات كل واحدة تحكم ما دونها، وحتى تنتهي قمة النفس الإنسانية بالعقل النظري الذي هو جوهرها.

(ب) الفاعلية الإنسانية كأساس للحرية:

الإنسان متميز عن الحيوان بالرؤيا والحفظ والتذكر والنسيان، ولكن النفس الحيوانية وحدها ليست علة كافية لهذه الأفعال أو الظواهر الإنسانية ويذكر الفارابي أن أرسطو قد بحث عن العلة الكافية لكل ذلك (فوجد الإنسان ذا نطق، والنطق يكون بالعقل أو بالمبادىء والقوى العقلية)[١].

ومعنى ذلك أن أرسطو يثبت أكثر من علة عند الإنسان، كل منها يفعل لغاية محدودة: الطبيعة باعتبار أن جسده مادي فهو ذو طبيعة، والنفس باعتبارها كائناً حياً وهي مبدأ وفاعله النمو والتوليد في الإنسان، والنفس الحساسة باعتبارها حيواناً، وهي فاعلة الحس والحس المشترك والنزوع والحركة، والنفس الناطقة وهي علة وفاعلة النطق والفكر والتذكر والنسيان والرؤيا.

فيتحدث عن الصحة والمرض في كتاب الصحة والمرض ويبين أن علتها في الكائن الحي واحدة، ويذكر ذلك عنه الفارابي بقوله (... لأن النفس هي السبب على طريق الغاية وعلى طريق الفاعل بمعونة الطبيعة)[٢] أي للصحة والمرض. (فعلى هذه الجهة ننسب هذه إلى أن مبدأها الفاعل والغاية جميعاً هو النفس)[٣].

وكذلك الأفعال والأمراض مثل الحياة والموت والشيخوخة والشباب والصحة والمرض والنمو والتغذي كلها (بفعل النفس أو القوى النفسية المختلفة فهي مبدأ أو علة فاعلة وغاية لهذه الأحوال كلها)[٤].

والعقل النظري في الإنسان هو علة الإنسانية ومبدؤها. فهو علة صورية وفاعلية

---

(١) الفارابي: فلسفة أرسطوطاليس صفحة ١٢٢ (٥٣ ظ).

(٢) الفارابي: فلسفة أرسطو صفحة ١١٥.

(٣) نفس المرجع والموضوع.

(٤) نفس المرجع والموضوع صفحة ١١٧ وما بعدها.

وغائية (... وأنه ماهية الإنسان، وأنه أيضاً مبدأ فاعل، وأنه سبب ومبدأ على طريق الغاية، على مثال ما كانت الطبيعة، وأن نسبة العقل العقلية إلى النفس والقوى النفسانية كنسبة النفس والقوى النفسانية إلى الطبيعة والقوى الطبيعية)[1] فالعقل النظري هو جوهر الإنسان، وهو غايته القصوى كإنسان. ومن لا تتحقق إنسانيته إلا باكتمال العقل فيه، ولا يكون ذلك إلا بتعقلة المعقولات أي الماهيات، حيث تصبح حينئذ مزاولة التعقل عقلاً بالفعل وليس بالقوة (فلما فحص عن أفعال القوى العقلية وعن أفعال العقل وجدها كلها إنما فعلها أن تحصل له الموجودات)[2].

والقوى العقلية إنما هي خادمة للعقل النظري، ومنطوية تحت رئاسته. كما أن الإحساس والنزوع منطويان تحت رئاسة العقل العملي وفي خدمته. (أي القوى العقلية العملية إنما حصلت لأجل هذا الجزاء)[3] أي العقل النظري.

ولكن ــ وهذا الذي يهمنا بالنسبة لموضوعنا ــ أي الإرادة الإنسانية وما هو دورها وأهميتها وموقعها من الخريطة التشريحية للنفس الإنسانية عند أرسطو؟

إن أرسطو يجعل الإرادة تابعة للعقل العملي.

ولما كان الحيوان بعامة عنده عقل عملي، فإن عنده الإرادة كذلك، مع وجود خلاف بين إرادة الإنسان وإرادة الحيوان.

فالإنسان ذو طبيعة ونفس وعقل عملي علمي تنطوي فيه المشيئة والإرادة الإنسانية، ثم عقل نظري هو جوهر الإنسانية ــ وغايتها القصوى. وهذه القوى الأربع السابقة في خدمة هذا الأخير وتحت رئاسته ومن تخرج الإرادة عن جوهر الإنسانية، وتصبح عنصراً في جوهر الحيوانية. فهي منسوبة للإنسان باعتباره حيواناً، وليس باعتباره إنساناً. و يوضح الفارابي أن أرسطو يفرق بين الإرادة المنسوبة للإنسان وبين نظيرها المنسوبة للحيوان، فإرادة الحيوان نزوع. وهو خال من الإختيار الذي تتمتع به الإرادة الإنسانية.

(١) الفارابي: فلسفة أرسطوطاليس (٥٤ و) صفحة ١٢٢.
(٢) المرجع السابق (٥٤ ظ) صفحة ١٢٣.
(٣) المرجع السابق صفحة ١٢٦.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ويمكن هذا الفرق الهام بين الإنسان ونزوع الحيوان في أن الأولى (تابعة للعقل العملي بينما النزوع الحيواني تابع للإحساس) (١).

ويحاول الفارابي بهذا التفريق أن يتحاشى القول بأن أرسطو ينسب للحيوان العملي فيجعل نزوعه تابعاً للإحساس ــ وذلك من تصريح أرسطو بذلك كما سبق في نص واضح له، وهذا يجعل مفهوم الإرادة غامضاً ومضطرباً.

ذلك أن القوى التي يعمل بها الحيوان ككائن حي هي نفس القوى التي توجد عند الإنسان ككائن حي. وقد أثبت أرسطو إقبال الإنسان على ما ينفعه وعزوفه عما يضره بالعقل والإرادة وقد أثبتها أرسطو للحيوان، فإذا قال الفارابي أن الحيوان عنده نزوع وليس إرادة فإن تغيير الإسم لا يغير من حقيقة المسمى. وما دام موضع الإرادة العقل العملي، وهي مختارة حرة عند الإنسان وجب أن تكون كذلك عند الحيوان وإذا أراد أرسطو أن يميز الإنسان عن الحيوان بالإختيار، ويجعل إرادته حرة، ويجعل هذه خاصة للإنسان دون الحيوان، وجب عليه نقل موضوع الإرادة الإنسانية من العقل العملي إلى العقل النظري باعتبار أن هذا الأخير هو مميز للإنسان عن الحيوان.

و ينتهي الفارابي حيال هذه النقطة بما بدأ به من غموض فيصر على التفرقة بين النزوع والإختيار في التسمية وإن كان قد جعلها نظرين في الحقيقة (فإن معنى الإختيار هو الإرادة التابعة للعقل العملي ولذلك لا يسمى نظائر هذا في سائر الحيوانات اختياراً) (٢).

والحقيقة الواضحة أن نتائج عملية التشريح النفسي للحيوان وللإنسان عند أرسطو تلزمه بأحد أمرين: إما بنسبة الإرادة والإختيار للحيوان، وذلك لأن الإنسانية عنده هي العقل النظري الذي يقتصر فعله على تعقل الماهيات، وهي عملية ليس من ورائها عمل أو حركة، وليس فيها مجال لعمل الإرادة أو الإختيار، بينما نجد عمل الإرادة والإختيار عنده منطوياً في العقل العملي الذي تتمتع به النفس الحيوانية المشتركة بين الإنسان والحيوان.

---

(١) الفارابي: فلسفة طاليس صفحة ١٣١ (٥٨ ظ).

(٢) الفارابي: (٥٨ ظ) صفحة ١٣١.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فإذا نسب أرسطو الإرادة والإختيار للإنسان من هذا الوجه وجب عليه نسبتها من هذا الوجه أيضاً للحيوان.

والأمر الثاني: أن يجعل أرسطو الإرادة قوة من قوى النفس الناطقة فتصبح خاصة للإنسان، ولكن مذهبه الفلسفي العام لا يسمح بذلك. حيث ينسب للطبيعة نوعاً من الإختيار وينسب الإرادة للحيوان، ويرفض نسبة أي عمل للنفس الناطقة بالأحكام العملية. وبذلك لا يصح نسبة الإختيار للعقل النظري عنده.

ومن ثم يظل هذا الإعتراض صعوبة فكرية قائمة يعجز المذهب عن إيجاد حل لها.

والحق أن الحرية كقيمة هي دون القيم الإنسانية لدى أرسطو، وربما كانت مصدراً للنقص والشر عند الإنسان. يدل على ذلك انطواء المشيئة والإختيار في العقل المنسوب للنفس الحيوانية وليس للنفس الإنسانية.

فالإرادة صفة حيوانية في الإنسان أكثر منها صفة إنسانية، مفهوم الإرادة أو المشيئة أو الإختيار عند أرسطو حتى شرح الفارابي لفلسفته هي إحدى القوى العقلية التي تعمل في العقل العملي، فهي قوة عقلية غير مستقلة في الإنسان. فيثبت الفارابي أن أرسطو (... يسمي القوة العقلية التي بها يمكن أن يوجد في الأشياء الطبيعية ما قد حصله العقل بالمشيئة والإختيار)[١].

ولا يسعنا إزاء نظرة أرسطو للإرادة والإختيار والعقل النظري والعقل العملي والعلاقة بينهما إلا أن نقرر مبدئياً أن خضوع العقل العملي للعقل النظري أمر مخالف لروح المنهج التجريبي الذي يرتقي من العلم النظري إلى التجريب العملي مسخراً المادة والأحياء للإنسان محققاً بذلك خلافته في الأرض[٢].

كما أن هذه النظرة للعقلين من شأنها تحقير العمل اليدوي والمادي الذي تقوم عليه المدنية.

---

(١) الفارابي فلسفة أرسطوطاليس (٥٤ ظ) ص ١٢٤.

(٢) أي محاكماً الغرض إلى التجربة العلمية ومن ثم يكون مخضعاً النظر للتطبيق والعمل، بعكس الحال عند أرسطو.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أما بالنسبة لعلاقة الإرادة بالعقل عند أرسطو فيحددها بما يحط من قيمتها الحقيقية كمصدر أصيل للسلوك الخلقي. ومن شأن هذه النظرة أن تعلي من المعرفة على الأخلاق والقيم الخلقيـة للإنسان. وهذه مجافاة للإيجابية والفاعلية الحضارية والإجتماعية، لأن السلوك الخلقي هو الذي يحد قيمة الفرد في المجتمع وعليه يتحدد مصيره.

وما علمناه من بحثنا عن المشكلة في القرآن الكريم [١] أن الإرادة الإنسانية هي المصدر الأصيل للسلوك الخلقي الإنساني الذي يحاسبه الله عز وجل عليه يوم القيامة وتـأتي المعـرفة بـشتى خـروجـهـا ــ نـظـرية كـانـت أو عملية ــ خادمة ومساعدة ومرشدة لاكتساب عمله الذي يختاره بإرادته الحرة. فالإرادة الإنسانية صاحبة القيادة في النفس الإنسانية، يخدمها ــ فيا تختاره ــ العقل والإستطاعة ومعنى ذلك أن أرسطو قد قرأ خريطة النفس الإنسانية من وضع مقلوب تماماً، وذلك حين جعل الإرادة منطو ية في العقل العملي مما أدى إلى نسبتها إلى الحيوان.

فإذا سألنا عن كيفية حصول العقل النظري على المعقولات فإن أرسطو أمامه ــ حسب خريطته التشريحية للنفس ــ أحد أمرين: إما أن تكون مصدر المعقولات العقل العملي، حيث يجردها هذا الأخير من المحسوسات التي يتلقاها من الحس، أو يسلمها كما هي للعقل النظري، ليقوم هو بعملية التجريد و يرتفع بذلك من الجزئيات إلى الكليات. وإما أن يقول بأن العقل النظري يتلقى المعقولات من مصدر آخر خارج النفس البشرية والعقل البشري.

ولقد كان من الأ وفق لأ رسطو أن يجعل مصدر المعقولات في العقل النظري داخل النفس الإنسانية وليس خارجها من حيث أنه قرر باديء ذي بدء البحث عن المباديء في داخل الشيء وليس من خارجه. كما أنه يصر على نسبة الفاعلية والغائية في الكائن الحي للنفس بعامة والإنسانية منها بخاصة، ولكن مرة ثانية يضطر أرسطو للخروج عن النطاق الداخلي للجوهر ــ وذلك حتى يجد التفسير المقنع ــ حسب فلسفته ــ لحدوث المعقولات في العقل النظري. فهو لم يستطع أن يفسر هذا الحدوث بالعقل العملي أو بأي قوة من قوى النفس للأسباب الآتية:

---

(١) الجزء الأول من هذا الباب.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

١ ــ العقل العملي بالنسبة للعقل النظري كالهيولى بالنسبة للصورة، وكالقوة بالنسبة للعقل، فلا يمكن أن يكون الأول فاعلاً في الثاني أو مخرجاً له من القوة إلى الفعل بإحداث المعقولات فيه. والصورة دائماً فاعلة والهيولى منفعلة، وأرسطو يقرر أن (الفاعل دائماً أسمى من المنفعل والمبادىء دائماً أسمى من الهيولى) (١).

٢ ــ قرر أرسطو أن الرئاسة والسيادة والهيمنة في النفس الإنسانية هي للعقل النظري على العملي وعلى سائر القوى النفسية، ومن ثم فلا يجوز أن يتلقى النظري عن العملي بل يجب عكس ذلك.

٣ ــ العلم بحقائق الأشياء هو معرفة ماهياتها وهذه الأخيرة كلية وليست جزئية، فكيف يكون العقل العملي مصدراً لها أو مشاركاً في إدراكها؟ وهو خاص بإدراك الجزئيات فقط.

٤ ــ عملية الإدراك والحكم العملية التي هي وظيفة العقل العملي يثبت أرسطو نظيرها عند الحيوان، والإنسان أرقى في سلم الوجود من الحيوان بالعقل النظري فلا يجوز القول بأن العقل النظري يتلقى عن العقل العملي، وإلا كان شبيهاً بالقول أن الإنسان يتلقى و يتعلم من الحيوان.

٥ ــ منطق أرسطو يقوم على أساس إعطاء نظرية القياس الدرجة الأولى من اليقين وهي تقوم على الإنتقال من مقدمتين: يشترط أن تكون إحداهما كلية، إلى نتيجة جزئية أو أقل عمومية وكلية من المقدمتين. فالقياس إذاً انتقال من كلي إلى جزئي. وهذا يمنع انتقال الأحكام والمدركات الكلية من العقل العملي الذي لا يدرك إلى الجزئي إلى النظري الخاص بإدراك ماهيات الأنواع. ولذلك لا ينظر أرسطو إلى الاستقراء باعتباره منهجاً مورثاً للعلم اليقيني.

والحقيقة أن فلسفة أرسطو ومنطقه يعليان من قيمة الكلي على حساب الجزئي، ويعتبر أن العلم الحقيقي هو العلم بماهيات الأنواع، فلم يستطع القول بأن العقل النظري يستمد إدراكه من العقل العملي أو من الإحساس، فلجأ إلى ما أسماه بالعقل الفعال، وهو عقل بالفعل دائماً وليس بالقوة و يبرر الفارابي ضرورة القول

(١) أرسطو النفس (٤٣ أ) ص ١١٢.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

به، بقوله: إن ما هو بالقوة لا يخرج إلى الفعل إلا بشيء من جنسه يكون الفعل. ومن ثم وجب القول بالفعل الفعال كمصدر لمفعولات العقل النظري بإخراجه من القوة إلى الفعل.

وسواء كان العقل مبدأ خارج النفس الإنسانية أم بداخلها، فإنه موجود مفترض كالهيولى، لأنه لما كان التعقل هو طبع المعقولات في العقل، كان ثمة عقل منفعل هو العقل النظري، لأنه يتلق ولا يبرع أو يخرج المعقولات. فهو ليس بالنسبة لها مبدأ أو فاعلاً أو علة، بل هو منفعل (لذلك إنه من حيث أن شيئين يشتركان في أمر، فنقول عن أحدهما أنه يفعل وعن الآخر أنه ينفعل) [1] فالعقل الفعال حالة للعقل النظري تعتبر قة حالاته وأسمى ما يمكن أن يكون عليها فعل الإنسان.

(جـ) الحرية والمسئولية الخلقية:

يقسم أرسطو الفضيلة في المقالة الأولى من كتابه الأخلاق النيقوماخية إلى نوعين: (الفضيلة العقلية كالحكمة والفهم، والفضيلة الخلقية مثل العفة والكرم) [2] وقد خصص أرسطو المقالة السادسة لعرض الفضائل العقلية[3] أما الفضائل الخلقية فيشغل الحديث عنها أجزاء من الكتاب، و يضيف أرسطو إلى فضائل أفلاطون الأربع عدداً آخر من الفضائل.

و يعرف أرسطو الفضيلة بأنها وسط بين إفراط وتفريط كلاهما رذيلة. وهو يعترف بأن تحقيق هذا الوسط (ليس بالأمر اليسير المتاح لكل الناس) [4].

فثمة أساس نفسي عند الفاضل يكتسب به الفضيلة هي ملكة اختيار الوسط الشخصي الذي يعينه العقل بالحكمة) [5]، فلا يعتبر فاضلاً إلا من يحوز هذه الملكة، وهي ليست إلا للحكيم، وإن كان لها أساس طبيعي عند كل الناس، فهي بمثابة استعداد أو شيء بالقوة في النفس البشرية، بيد أن اختيار ممارسة الرجل

---

(١) أرسطو: النفس (٤٢٩ ب) صفحة ١١٠.

(٢) يوسف كرم: الفلسفة اليونانية صفحة ١٨٨.

(٣)و(٤)و(٥) الفلسفة اليونانية.

الفاضل للفعل المطابق للفضيلة بصفة دائمة، وفي كل موقف يتطلب ذلك الفعل، يكسبه هذه الملكة و يتصف بفضيلتها.

وحيث أن (طائراً واحداً من الطيور المهاجرة أو يوماً واحداً معتدل الهواء لا ينشران بالربيع) [١] فإن اكتساب الرجل الفعل الفاضل مرة واحدة لا يدل على أنه قد اكتسب فضيلة ذلك الفعل. بل يجب أن يتكرر منه فعل الفضيلة حتى تصدر منه أفعالها بسهولة و يسر كما لو كانت تصدر عن طبيعته، وذلك لا يتم إلا بعد تكون ملكة الفضيلة عنده. و يصبح فعل الفضيلة عنده عادة.

وكذلك الحال بالنسبة للرجل الشرير الذي تصدر منه الرذيلة بسهولة و يسر بعد مداومته على ارتكاب أفعالها فالرذائل والفضائل مكتسبة عند أرسطو. وهو يرى أن التربية منذ الطفولة ذات أثر عظيم في تكوين الملكات الفاضلة أو العادات المرذولة.

فهو لا يرى أن النفس خيرة بالطبع، كما ينفي أن تكون شريرة بالطبع أيضاً، ذلك لأن الفطرة الإنسانية ليست سوى استعداد أو قوة قابلة للخلق الخير والشرير، والفضائل والرذائل ليست فطرية، وإنما تصبح النفس خيرة أو شريرة بتأثر البيئة، ومن ثم تعتبر التربية والتعود أحد العوامل الحاسمة في هذه المسألة.

يقول أرسطو (تأتي الفضيلة الخلقية نتيجة العادة، إذ أن اللفظ اليوناني الدال عليها إنما هو مشتق من لفظ العادة و يتضح من هذا أن الفضائل الخلقية لا تنشأ فينا بالطبع البتة) ثم يؤكد أرسطو (أن الطبيعة قد أعدتنا لقبول الفضيلة ولكنها تكمل بالعادة و يشبه اكتساب الفضيلة بالتربية كاكتساب المهارات الصناعية والفنية بالتدريب، ومن ثم تأتي أهمية التربية والتعليم عنده) [٢].

فالميول الطبيعية أو الفطرية ليست دافعة للشر أو للخير، بل هي محايدة. وهي وسائل للعمل، بيد أنها تصبح خيرة باتباع العقل وشريرة بعصيانه. ومن ثم تكون علة الشر ومصدره هي غلبة الشهوات على العقل، بسبب الطبيعة التي تقوم أساساً على الهرب من الألم والإندفاع لطلب المتعة.

---

(١)و(٢) الفلسفة اليونانية.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

و يضع أرسطو عدة شروط يلزم أن يتصف الفعل بها لكي يكون خيراً:

الأول: أن يكون الفعل مطابقاً للفضيلة التي يجب على الفاعل أن يراعي في تحديدها الظروف الشخصية والخارجية وملابسات الفعل، وهذه هي مهمة العقل التي تتمثل في تحديد الوسط الفاضل.

الثاني: أن يكون اختيار الفاعل للفعل الفاضل لذاته وليس رياء أو حباً للشهرة أو يكون طلباً لمنفعة أو مغنم مادي من ورائه، وهنا يتفق أرسطو مع أفلاطون على ضرورة استقامة البيئة كعنصر أساسي للفعل الفاضل.

الثالث: أن يصدر الفعل الفاضل عن الفاعل كصدور الأفعال الحادثة منه بمقتضى الطبيعة.

وذلك لا يكون إلا بممارسة الفعل على الدوام والمثابرة عليه.

وهذا الأمر الأخير لا يمنع أن يكون الفعل نتيجة الإختياز وصادراً عن الإرادة ومعبراً عن كل مقومات الحرية، لأنه يرجع أصل تكوين هذه العادة أو الملكة الفاضلة لخضوع الإرادة للعقل، واختيارها لهذا الفعل دون سواه، لحصول اليقين عند صاحبها بأن هذا الفعل هو الخير الأقصى له، وذلك في المرة الأولى ثم في مرات متتالية يتكرر فيها اكتساب هذا الفعل. ومداومة ممارسته التي تنتهي بتكون ملكة الفضيلة عند الفاعل، وبهذا يكون أصل تكوينها قائماً على الإختيار.

ويمكن القول أن هذه الشروط الثلاثة السابقة للفعل الفاضل هي مقومات الفعل الإنساني عند أرسطو، وبناء على ذلك يمكننا القول أن أرسطو يقرب كثيراً من القول بحياد الإرادة بين الخير والشر عند الإختيار.

ذلك أن قوله بحياد قوى النفس الإنسانية بين الخير والشر يعني أن إرادة الفاعل لحظة الإختيار تكون في موضوع الإستواء بين الفضيلة والرذيلة والخير والشر، مما يجعل اختيارها صحيحاً وحراً. ومن ثم فهو يقول بحرية الإختيار كفعل منسوب للإرادة الإنسانية.

وبذلك يقيم الحياة الخلقية على أسس نفسية مقبولة إلى حد ما، حيث تتأكد المسئولية الخلقية في المجتمع. و يصبح هذا الأصل النفسي للأخلاق مساعداً على

تأصيل العقوبات الإجتماعية وتبريرها.

يؤكد ذلك تفسير أرسطو لنشأة الملكة الخلقية بالعادة. والعادة منشؤها الإختيار، ومن ثم يكون الإنسان رب أفعاله صالحة وطالحة، تشهد بذلك التشريعات الإجتماعية الخاصة بعقوبات الأشرار و يشهد به إقرار العقل للإحسان كجزاء للمحسن والإساءة كجزاء للمسيء(١).

إلا أن الذي يمنع أن تكون أسس الأخلاق النفسية عند أرسطو قائمة على الحرية الإنسانية التامة، ومؤكدة لها، هو أخذه بمبدأ سقراط وأفلاطون الذي يقضي بضرورة سيادة العقل على الإرادة والإختيار، حيث برز في تفسير أرسطو ــ كما مر بنا ــ للنفس البشرية خضوع الإرادة وانطواؤها في العقل العملي مما يجعل لمرتكب الرذيلة أو الشر حجة يدرؤ بها عن نفسه العقوبة والعذاب، ألا وهي الجهل بأن ما فعله شر وبسبب جهله بالخير الحقيقي. بينما المسئولية الخلقية لا تكون كاملة إلا إذا أثبت مقدرة الشرير على امتناعه عن الشر وأنه كان قادراً على تركه عند ارتكابه مع علمه بأنه شر، لكن أرسطو يقرر أن الإختيار صحيح إذا صحت حكمة العقل. والفضيلة الخلقية ــ عنده ــ موجودة بوجود الفضيلة العقلية ومعدومة بعدمها.

وهذا يقصر الإختيار الصحيح على الحكيم أو الفيلسوف. ولعل أرسطو كان يرى أن الفيلسوف هو الإنسان بالذات، من حيث أنه هو القادر على تحقيق إنسانية كاملة بالتعقل والحكمة. ومن ثم يكون الإنسان ــ بهذا المفهوم ــ حراً لاكتسابه مقومات الإختيار الحر كاملة.

لقد تحدث أرسطو في المقالة الثالثة من كتاب الأخلاق النيقوماخية عن الإرادة والإختيار حديثاً موضوعياً كأنه تقرير لأمر واقع فقط. ونعني بهذا عدم الرجوع بالإختيار إلى أسس ميتافيزيقية وتقديمه كخاصية إنسانية.

ذلك أن أرسطو ــ وإن كان يصف الحيوان بالإرادة أو النزوع ــ إلا أنه يجعل الإختيار خاص بالإنسان بالرغم من أنه ليس من وظائف العقل النظري أو النفسي الإنسانية.

---

(١) يوسف كرم: الفلسفة اليونانية.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وحركة الإرادة عند الحيوان نزوعية بفعل الطبع فهي جبرية تماماً بتأثير الضرورة الطبيعية والنفسية بينما حركة الإرادة الإنسانية اختيارية بسبب المعرفة والحكمة التي تميز بها الإنسان عن الحيوان.

فإذا كان سلوك الحيوان يصدر عن نزوع فإن سلوك الإنسان يصدر عن نزوع ومعرفة، ومعنى ذلك أن الإرادة عند أرسطو نزوع ومعرفة فإذا خلا الفعل من المعرفة عند الإنسان، صار الفعل جبرياً. وكل فعل اختياري يتم بالإرادة، بينما كل فعل إرادي ليس دائماً اختيارياً.

و يفرق أرسطو بين أفعال الإنسان الجبرية التي تصدر عن الإرادة، والأفعال الإختيارية التي تصدر عنها. فأفعال الأطفال والحيوانات وأفعال البالغين الفجائية ليست اختيارية، وإن كانت إرادية. و يعرف الإختيار بأنه تقرير ما يجب أن يفعل بعد مشورة وتفكير وموضوع الإختيار أو مجاله هو الممكنات بالنسبة للفاعل. ومن ثم فهو يشترط الإستطاعة كمقوم أساسي للفعل الحر. في العالم أمور ممتنعة على استطاعة الإنسان، وأخرى ممكنة، وهذه الأخيرة هي مجال عمل الفاعلية الإنسانية.

كذلك يفرق أرسطو بين موضوع كل من الإرادة والإختيار. فالإرادة تقصد الغاية وتنزع إليها، أما الإختيار فلا يتجه إلا على الوسائل لتحقيق الغاية المرادة. وهو بذلك يتفق مع أفلاطون وسقراط في قولهما أن الخير هو المراد دائماً. ومن ثم فإن مصدر الشر عنده هو الإختيار السيء للوسائل المؤدية للخير المراد.

بيد أن أرسطو يختلف مع سقراط وأفلاطون حول تطابق المعرفة النظرية على الفضيلة العملية تطابقاً تاماً، حيث أنه يفرق بين الحكم والإختيار، فالحكم موضوعه جميع الأشياء والأفعال الواجب منها والممكن والممتنع، بخلاف الإختيار الذي لا يتناول إلا الممكن في ذاته ثم الممكن بالنسبة للفاعل المختار.

و بينما نجد أن الممكن إما أن يكون صادقاً أو كاذباً، فإن الإختيار إما أن يكون حسناً أو قبيحاً أي خيراً أو شراً، فضيلة أو رذيلة — و يشير أرسطو إلى أن سبب خطأ سقراط وأفلاطون في هذه النقطة هو أنهما لم يدركا الفرق بين الحكم والإختيار، فلزم عندهما أن الذي يحسن الحكم يحسن الإختيار بالضرورة، والواقع

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بخلاف ذلك.

ومع ذلك فإن أرسطو يعتبر الخير الأقصى، أي السعادة، هو موضوع الإرادة دائماً، إلا أن الفرق بين الرجل الفاضل وغيره هو أنه يميز الخير الحقيقي و يؤثره ويختار الوسائل الصحيحة المؤدية إليه. أما غير الفاضل فهو لا يختار الشر على أنه شر يفعل الرذيلة وهو يظن أنها فضيلة. وذلك لما توهمه فيها من خير ظاهر، حيث يتحرك إليه رغبة في اللذة أو هرباً من الألم، فيختار اللذة على أنها خير و يعزف عن الألم باعتباره شراً، وبذلك يسيء الإختيار (و ينتج مما تقدم أن الفضيلة إرادية وهذا مما لا شك فيه، فالرذيلة كذلك، لأنه إذا كان الفعل متعلقاً بنا كان الترك متعلقاً بنا أيضاً، والإنسان رب أفعاله صالحة وطالحة، يشهد بذلك الضمير، وتصرف الشرعية في توزيع المكافآت وتوقيع العقوبات وتقدير ظروف الحرية والإكراه، والجهل غير المقصود) [1].

(د) الأساس الميتافيزيقي للأخلاق والحرية عند أرسطو:

وإذا كانت الأسس النفسية للأخلاق عند أرسطو لم تحرر الإرادة الإنسانية تماماً لإخضاعها للعقل. فإن الأساس الميتافيزيقي ليس كافياً هو الآخر لإقامة حياة خلقية. لقد كانت ثمرة التعريف الأرسطي الشهير للإنسان بأنه حيوان ناطق انتهاءه إلى القول بفناء النفس الإنسانية بكل قواها ما عدا العقل النظري فقط.

ولما كانت الذاكرة والإرادة والعقل العملي والإحساس من القوى الحيوانية الموجودة في الحيوان والإنسان معاً، فإنه لم يستطع القول بخلود النفس الإنسانية بكل قواها، حتى لا يلزمه ذلك القول بخلود أنواع أسس الحيوانات الأخرى، ومن ثم انتهى إلى إفناء الذاكرة والإرادة والعقل العملي والإحساس، فقطع بذلك أية رابطة أو صلة بين حياة الإنسان الخلقية على الأرض و بين مصيره الأخروي، وأنكر أن يكون ثمة عذاب للأشرار بعد الموت بأي شكل من الأشكال أو كيفية من الكيفيات، كما أنكر أن يكون ثمة نعيم حسي بسبب قوله بفناء الإحساس البشري بموت الفرد و بقاء العقل النظري فقط.

---

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

إن ذلك يعني فناء الشخصية الفردية للإنسان وبقاء خاصية النوع الإنساني، أي العقل النظري، كنوع كلي، وليس كفلان ابن فلان.

ويجعل أرسطو الإختلاف بين العقول النظرية الباقية بعد الموت متوقفاً على مدى استفادة العقل النظري من العقل الفعال المعقولات، وذلك أثناء الحياة. وهذا الإختلاف بين العقول النظرية الخالدة هو اختلاف في الكم دون الكيف أو دون خصائص فردية ذاتية أخرى للناس بعد موتهم، فالحقيقة الواضحة أن قول أرسطو بفناء النفس الإنسانية، إلا العقل النظري، يعني قوله بفناء الإنسان كفرد وبقاءه كنوع، متمثلاً في خاصة النوع الإنساني وهي النطق.

حينئذ أصبح لزاماً على أرسطو البحث عن أساس جديد للنظرية الخلقية ليحافظ به على القيم الخلقية وليصون به الفضيلة من الضياع، لأن إعدام أرسطو للوجود الإنساني الفردي بعد الموت كوجود مترتب على السلوك الخلقي للفرد في حياته الأرضية، فقد الأساس القوي لنظريته الخلقية، والدافع المتين للفضيلة، مخالفاً بذلك استاذيه سقراط وأفلاطون بربط السعادة بالخير ربطاً محكماً فيقرر أن السعادة القصوى هي الخير المطلق، والناس جميعاً يرغبون الخير، وهو ما إليه يقصد الكل ويفعل الشر من يفعله نتيجة جهله بخيره الحقيقي ظناً منه أن في هذا الشر سعادته، بسبب غلبة الشهوة على عقله أو إفسادها للتروي والإختيار.

ويقرر أرسطو أن غاية الإنسان في الحياة هي اللذة، بيد أنه ارتفع بمفهوم اللذة عن مفهوم العامة لها حتى وصل بها إلى معنى السعادة.

وقد عالج أرسطو مسألة اللذة والألم في عدة مواضع من كتابه الأخلاق النيقوماخية، فأثبت في المقالة الأولى (أن الخير والسعادة ليسا هما اللذة حسب فهم العامة لها)[1]. وبين في المقالة الثانية، (أن اللذات والآلام هي التي ترشدنا في أفعالنا، وأن الإسراف في طلب اللذة هو الذي يجعل المسرفين في طلبها أراذل، لا اللذة نفسها، فالرجل الفاضل هو الذي يمارس اللذة ويتعرض للألم فيما ينبغي حين ينبغي)[2].

---

(١)و(٢) الفلسفة اليونانية.

و يعود أرسطو إلى دراسة موضوع اللذة والألم في ثلاثة فصول من المقالة السابعة وفي الفصول الخمسة الأولى من المقالة العاشرة فيستعرض وجهات النظر المختلفة في هذا الموضوع و يرفض رأي ايدكس في اللذة باعتبار أنها الخير [١].

كما يفند الرأي المتناقض له وهو أن (اللذة شر على الإطلاق) [٢]، ويخلص إلى أن اللذة ليست غاية في الأصل، وإنما هي ظاهرة مصاحبة للفعل، (ولا يكون الفعل لذيذاً إلا بشرط ألا يعترضه عائق، لأن العائق يسبب ألماً. كما أن الإفراط في ممارسة اللذة يعقبه الألم أيضاً) [٣].

وعندما يناقش أرسطو مناهج الحياة التي يسلكها الناس للوصول إلى السعادة يجدها ثلاثة: حياة المتع المادية وحياة السياسة، وحياة التأمل الفكري، فالأولى حياة العامة من الناس وهي لا ترتفع إلا قليلاً عن حياة الحيوان، والثانية أرفع منها وأرقى، من حيث أن صاحبها يطلب الشرف والمجد، إلا أنها كسابقتها من حيث أنهما متوقفتان على الغير. بينما الثالثة هي الخير الأعظم لأنها خاصة بمن تملكها، فبالنسبة للتأمل والتفكير لا يكون الإنسان في حاجة إلى الغير لمزاولتها بقدر حاجة طالب الشرف أو المتع المادية) [٤].

وإذا كان الخير الأعظم لكل موجود متوقفاً على تحقيق الغاية من وجوده فإن غاية الإنسان من وجوده (بما هو إنسان التعقل والتأمل) [٥] ومن ثم فإن السعادة الحقيقية للإنسان تكمن في التأمل. ذلك أن كمال كل موجود أو خيره الأقصى وسعادته تتمثل في تمام تأدية وظيفته، ووظيفة الإنسان بما هو إنسان لا تتشخص في حياته النامية أو الحساسة وإنما تتمثل في حياته الناطقة على أكمل وجه، وذلك طوال حياته، ومن ثم يصبح الكمال الإنساني في الفكر الأرسطي، ممكناً وليس ممتنعاً. ولو كان أرسطو يجعل كل ما يخص حياة الإنسان النامية والحساسة مثل الصحة والمال والأصدقاء والذرية الصالحة والنفوذ السياسي وجمال الخلقة والحسب من العناصر المهمة للسعادة، وهذه الأمور ليست في مقدور الإنسان أو استطاعته أو في مجال اختياره دائماً، فأشد وطأة على الإنسان فقد الأبناء والأصدقاء الصالحين بالموت، أو فجور الأبناء وعقوقهم. إلا أن هذه الأمور لا تصل بحال إلى أن تصبح

---

(١)و(٢)و(٣)و(٤)و(٥) الفلسفة اليونانية.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أسساً ضرورية للسعادة. وذلك أن الرجل الفاضل أو الحكيم هو الذي يفعل أجمل ما تسمح به ظروفه من أفعال.

أي أن السبيل الحقيقي الموصل للسعادة يكمن في الإختيار البشري لمنهج حياة التأمل دون الإقتصار على الحياة المادية أو الحياة السياسية، ولا مانع من الأخذ من الأول والثاني بقدر كاف، مع صرف جل الإهتمام للفكر وللتأمل. ومن ثم تتحقق السعادة بأكبر قدر ممكن، لأن اكتمال السعادة الإنسانية أمر بعيد عن التحقق وصعب المنال. حيث أن أموراً كالكوارث والمصائب من شأنها التقليل من الإحساس بالسعادة، وليس إلى دفعها من سبيل.

ولكن تأثير مثل هذه الأمور ــ مهما اشتدت على الإنسان الحكيم المتأمل ــ أقل وطأة من تأثيرها على غيره، وليس في مقدورها أن تنقل السعيد بالمعنى الأرسطي إلى الشقاء (١).

ومع أن السعادة الحقيقية عند أرسطو هي أكبر شيء في حياة الإنسان (٢) فإنها ــ بهذا المفهوم ــ قاصرة على الحكماء فقط.

ولا شك أن مفهوم أرسطو للسعادة يفترض اعترافه بالحرية الإنسانية بداهة من حيث أنه يحدد مفاهيم السعادة المختلفة ومناهج الحياة الموصلة لكل منها ويحدد هو ــ حسب مذهبه ــ المفهوم الصحيح لها، والسبيل القويم لتحقيقها.

إلا أن افتقار مذهبه إلى الأساس الميتافيزيقي للأخلاق له أثره على الحرية كمفهوم وقيمة. وذلك لأن مذهبه يفتقر إلى التبرير المعقول لتميز الإنسان عن سائر الكائنات الأخرى بالحرية ما دام الإنسان كائناً طبيعياً حياً، كسائر الأحياء، مكوناً من صورة وهيولى. وإذا كان متميزاً عنها بالنفس الناطقة، مع إغفال التبرير لهذا التميز، فمذهبه ليس إلا وصفاً لأمر واقع دون تعليل معقول له.

وكما لا تعتبر السعادة دافعاً كافياً للحياة الفاضلة، كذلك لا يكفي التعقل كمبرر لوصف الإنسان بالحرية. إذ أن لكل كائن سعادته وتتحقق بكمال الغاية من وجوده أمراً احتمالياً وليس يقيناً. إذ كل الكائنات تتحقق غايتها بالضرورة

---

(١)و(٢) الفلسفة اليونانية.

بينما الناس ــ ببعد الكثير منهم عن السعادة الصحيح في نظر أرسطو ــ لا يحققون غايتهم، ومن ثم لا تتحقق سعادتهم وسبب ذلك هو الإختيار.

وبذلك تكون الحرية التي أثبتها أرسطو للإنسان، رغبة منه في إدانة المذنب، هي السبب في ارتكاب الشر دون أن تكون سبباً وعلة لاكتساب الفضيلة وتحقيق السعادة، وبذلك لا تصبح الحرية مصدراً لخير الإنسان ومصدراً لشره على السواء، بل تصبح عند أرسطو مصدراً للشر فقط. وهذه النتيجة من شأنها أن تنحط بالحرية كقيمة إنسانية تطلب لذاتها.

وإذا سئل أرسطو عن السبب ــ وكل شيء عنده له سبب بالضرورة ــ الذي انفرد به الإنسان بالحرية من بين سائر الموجودات جميعاً ــ حتى الإله ــ فإنه لا يجد في مذهبه سبباً لذلك على الإطلاق. بالرغم من أنه يقيم الطبيعيات والماديات على الغائية التي ترفض أن يكون ثمة شيء أو خاصية لشيء أو جوهر أو عرض دون إثبات الغاية لهذا ولذاك. ومع ذلك لا نجد في فلسفته مبرراً أو غاية لتميز الإنسان بالإرادة الحرة المختارة.

ومن ثم تظل أمام الحرية الإنسانية التي أثبتها صراحة وضمناً علامة استفهام كبيرة تمنع من تأكيدها وإعطائها المفهوم الواضح الصريح وإعلائها كقيمة إنسانية، بل تظل دون القيم الإنسانية بكثير.

إن أرسطو أفرد الإنسان ــ كتقرير الواقع ــ بمقومات الإختيار الحر، لكنه عجز عن تقديم الأساس الميتافيزيقي الذي من أجله كان الإنسان وحده على هذا النحو.

ولا شك أن علة هذا العجز تكمن في تصوره الفاسد للألوهية، كما سنرى تفصيل هذا بعد.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

٤ ــ الحرية الإنسانية والضرورات الثلاث

لا شك أن المحرك الأول عند أرسطو ليس حراً، ما دام مسلوب الإرادة والعلم والفاعلية بالنسبة لغيره. ولكن البعض يحاول أن يثبت فاعلية وإيجابية مطلقة للمحرك الأول عند أرسطو بحجة أن التعقل أرق أنواع الإيجابية وأعظم فاعلية لائقة به يمكن أن يتصف بها، فهو إيجابي وفعال في نظرهم، ولكن فاعليته في ذاته، بحجة أنه لا يوجد أشرف من ذاته موضوعاً يليق بتعقله.

ولكن، حتى من يقبل هذا التأويل، لا يستطيع أن ينكر أن ثمة سلبية وتعطيل للفاعلية ــ في مفهوم أرسطو للألوهية ــ على الأقل بالنسبة للعالم والإنسان. وبالرغم من كونه علة غائية للعالم، إلا أنه لا يعلم أنه علة للعالم، ولا يعلم عن العالم شيئاً، إنه يشبه (قائداً وقف كالتمثال اعتزازاً بكرامته وكأن هناك عساكر من خشب أخذت تحاكيه على قدر استطاعتها فتنظمت جيشاً حقيقياً)(١) فهو غاية لغيره دون أن يعلم أنه غاية لهم.

فالصلة بين الإله والعالم مقطوعة تماماً من جهة الإله، بينما الصلة بين العالم والإله موصولة وقائمة من جهة العالم بعشق العالم له. أي أن السلب كل السلب له والإيجابية كل الإيجابية في العالم بالنسبة للعلاقة بينهما.

إن مفهوم أرسطو للمحرك الأول يقوم على إثبات الألوهية له. وإثبات الفاعلية لغيره، بل لكل ما سواه، لأن الألوهية تتمثل في صفات ذاتية للإله كالأزلية والقدرة والحكمة والعظمة والحياة والبقاء. أما الربوبية فتتمثل في صفات الأفعال الإلهية، كالخلق والرزق والإحياء والإماتة والتدمير، ومن ثم يصح القول بأن أرسطو نفى الربوبية في إلهه ووزع اختصاصاتها وأفعالها على الجواهر الأزلية ونفوس

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية صفحة ١٨٢.

الكواكب، والعقل الفعال والطبيعة والنفس، فيكون بهذا قد رفع الضرورة أو الجبرية الكونية عن العالم في الوقت الذي أحاط الإله فيه بجبرية فيزيقية وميتافيزيقية معاً: فيزيقية لأنه أخضع المحرك الأول لقوانين العقل البشري التي هي جزء من الطبيعة، وميتافيزيقية لأنه جعل الكمال الإلهي ــ حسب تصوره ــ مبرراً للسلبية والعجز والقصور والأنانية التي وصف بها المحرك الأول.

وارتفاع الضرورة عن الطبيعة يعني ارتفاعها عن الإنسان كفرد من أفراد الطبيعة، ومن ثم خلا مذهب أرسطو من أي مشكلة خاصة بالقدر: فلا إرادة إلهية ولا تكليف ولا حساب أو جزاء إلهي في الآخرة.

ومن ثم بدا واضحاً أن أرسطو نجح في تخليص الإنسان من الضرورة الميتافيزيقية أو الجبرية الإلهية بنفي القدر وإبطال العناية الإلهية ورفع التكليف، وهذا يوهم بأن الباب أصبح مفتوحاً أمام الحرية الإنسانية على مصراعيه بتخلصه من أكبر عقبة وهي الجبرية الإلهية، أو القدر، ولكن ذلك ليس صحيحاً. بل يعتبر ذلك كله هو العقبة في سبيل إثباتها، أي الحرية لأنه لا بد للحرية الإنسانية من أساس ميتافيزيقي تقوم عليه، والقدر أو إطلاق المشيئة الإلهية هو هذا الأساس الذي تقوم عليه الحرية الإنسانية.

أما التوحيد الإسلامي و يعزي وجود الإنسان إلى خلق الله عز وجل ومن ثم يصبح إثبات الحرية له ميسوراً من حيث أن الله عز وجل هو الذي زوده بالحرية وبما أن الله عز وجل مطلق المشيئة فإن مشيئة الله في أن يكون الإنسان حراً يعتبر أقوم أساس ميتافيزيقي للحرية الإنسانية.

وهذا ما تعتقده فلسفة أرسطو، فالقدرة أو الضرورة لازمة لإثبات الحرية ما دام المذهب أو العقيدة يقدمانها بلا تعارض أو تضارب. أما نفي الضرورة أو القدر فإنه يؤدي بالتالي إلى نفي الحرية، لأنها بمثابة السياج الذي يحدد مجال الحرية ونطاقها وحدودها.

وحرية للإنسان بلا ذلك كله ليست حرية. ومن ثم نفي، القدر والعناية الإلهية يؤدي بالتالي إلى نفي الحرية، أو الإنتهاء بالمذهب إلى حرية ليس لها جذور ولا أسس ولا تبرير معقول.

ونتيجة لنفي الحرية عن الإله غلبت على فلسفة أرسطو صبغة الجبرية والحتمية، لأن العالم يتحرك شوقاً وتعشقاً في المحرك الأول محاولاً بذلك تقليده، في حياته السرمدية الخالدة، ولما كانت أفعال المحرك الأول حتمية منه، وليست اختيارية لزم أن تكون حركة العالم حوله حتمية كذلك ما دامت صادرة عن محاولة تقليد العالم لحياة المحرك الأول الحتمية، إذ كيف يقلد العالم ومنه الإنسان المحرك الأول في حركته الحتمية و يصدر عن ذلك التقليد حركة حرة؟ إن الأقرب إلى المعقول أن تكون حياة العالم والإنسان، وحركتها حول المحرك الأول شبيهة بحركته وحياته من حيث الضرورة والحتمية، كما هي شبيهة به من حيث القدم والأبدية، ولهذا فالحرية تنبثق ــ عند أرسطوــ من العالم المحسوس المادي، فهي قرينة المادة ونتيجة لها، ولا توجد إلا حيث عالم الجواهر الممكنة، منبثقة من نقص ومؤدية إلى شر.

الحق أن المذهب يتجه إلى نفي الحرية عن الإنسان والعالم ضمناً، كما ينفيها عن الإله صراحة، وذلك بالرغم من تصريحه بقدر من الحرية الإنسانية لاكتساب الفضائل، لكن هذا القدر من الحرية ليس كافياً لمواجهة هذه الضرورة الكونية، لأن القول بأن الإله محكوم بضرورة ما، يستتبع القول بحكم هذه الضرورة على العالم والإنسان، باعتبار وجودهما أقل مرتبة من وجود الإله.

ومن ثم يصبح إثبات أرسطو للإختيار الإنساني بذلك متعارضاً مع روح مذهبه ومبادئه الكلية، فيخسر أرسطو الحرية الإنسانية بعد أن خسر الحرية الإلهية مضحياً بها في سبيل الإبقاء على الحرية الإنسانية.

أما بالنسبة لموقف الإنسان من الحتمية الطبيعية فإن إرساء أرسطو الطبيعة على مبدأ الغائية وإصراره على نسبة الفاعلية والغائية لطبيعة الشيء الجزئي يوهم بنجاحه في تخليص الإنسان من الضرورة الطبيعية، لأنه يرى الإنسان موجوداً طبيعياً أولاً وقبل كل شيء. فهو كجسد مكون من صورة وهيولى، وهما يكونان جوهرة الحيواني الذي تصدر عنه أفعاله وتأثيراته، ومن ثم يبدو وأنه متحرر من كل الجبريات الخارجية، حتى ينسب الوظائف البيولوجية والفسيولوجية للجسد أو لطبيعته أصالة باعتبارها من أحداثه، مع أنها أفعال غير اختيارية، لأنها ليست كالأفعال الخلقية الإختيارية ولكن باعتبار صدورها عن الكائن البشري صدوراً ذاتياً موافقاً لطبعه ونابعاً منه يصبح تعبيراً بمعنى ما عن الإستقلال الذاتي للكائن الطبيعي.

ولكن هل يكفي هذا التبرير لإثبات تخلص الإنسان جسدياً ونفسياً من الضرورة الطبيعية؟

إن الإنسان محكوم في تكونه وغذائه وتغيره بالحتمية الطبيعية. فوجوده يبدأ كنتيجة لازمة لتكامل الأسباب الطبيعية لتكونه، ومن ثم يكون حدوثه نتيجة للحتمية الطبيعية. وتغيره من طفولته إلى شبابه ثم شيخوخته بالحتمية الطبيعية أيضاً. ثم إن موته أو فساده يتم بها كذلك. فهل يعقل عاقل أن هذا الذي يحدث هو ــ بمعنى ما ــ تعبير عن حرية الكائن الطبيعي وجسد الإنسان، بحجة أنه موافق لماهيته وطبيعته ونابع من ذاته؟. وإذ لم يكن هذا هو الخضوع الحتمي، فماذا يكون إذن؟!

إن الحتمية الطبيعية التي حكمت كل شيء ــ حتى الإله عند أرسطو ــ ينجو منها الإنسان، إلا إذا كانت ماهيته هي طبيعته البشرية البيولوجية والفسيولوجية. أما وقد قرر أرسطو أن العقل النظري هو خاصية الإنسان وهو الصورة بالنسبة للنفس الحيوانية (البشرية) وهي هيولاه، فإن هذا يعني أن ثمة خرودات جسدية ونفسية على العقل النظري الذي هو جوهر الإنسانية. فالهيولى عند أرسطو دائماً تشكل خرودة على الصورة كما صرح هو بأنها شيء بالضرورة والقوة وليست بالفعل، ومن ثم تصبح طبيعة الإنسانية خرودات جسدية نفسية.

ثم إننا إذا قبلنا مفهوم الحرية الأرسطي للطبيعيات، الذي يعني نجاتها من الضرورة، وسلمنا جدلاً بأن الشيء الطبيعي قد يكون بها ناجياً من ضرورة ذاتية، فإنه لا يستطيع بها التخلص من ضرورة سلسلة العلل والأسباب الكونية التي تبدأ بحركة الأفلاك وتنتهي عنده و يصبح هو معلولاً أخيراً، سواء بالنسبة لكونه أو فساده أو تغيره.

كما أن الفعل البشري ليس سوى نهاية أيضاً لسلسلة متتابعة من العلل والمعلومات بعد أن تتحرك إرادة الإنسان لاكتسابه بسبب دوافع طبيعية ونفسية، ومن ثم يصبح الإنسان خاضعاً في فعله للضرورة الطبيعية، وليس أمامه من سبيل إلا مسايرتها والخضوع لها.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وتعتبر هذه النقطة مجهولة في فلسفة أرسطو حيث لم يبين لنا كيف ينسب الأفعال السلوكية للإختيار البشري في الوقت الذي يأخذ فيه بمبدأ الحتمية الطبيعية، واعتباره الإرادة في النفس الحيوانية عند الإنسان وليست في الإنسانية عنده.

ولا شك أنه يصعب في فلسفة أرسطو ذات الصبغة الطبيعية تخليص أي شيء من الضرورة الطبيعية، حتى يمكن القول أن مفهوم القدر في الفكر الديني يقابله في فلسفة أرسطو الحتمية الطبيعية بمعنى أنه نقل القدر الإلهي من السماء إلى الأرض ممثلاً في الحتمية الطبيعية فكان الجبر، كل الجبر، واقعاً منها على الإنسان.

أما بالنسبة للضرورة النفسية، فإن نظريته الخلقية تقف أمام وصف الإنسان بالحرية، بل يمكن اعتبار فلسفة أرسطو بها جبرية لأن إعلاء المعرفة على السلوك الخلقي لديه، وتعليل حسن الإختيار وسوئه بالمعرفة فقط يجعل الإرادة خاضعة للعقل دائماً وليس لها دور قيادي[1] في السلوك الإنساني.

نقول: إن هذا يواجه أرسطو بنفس المشكلة الأخلاقية التي واجهت سقراط وأفلاطون من قبل، حيث يصبح ــ عندهم ــ فاعل الشر معذوراً، لأنه لا يفعله إلا ظناً منه أنه خير.

وما دامت عملية الإختيار الصحيحة التي هي أساس الحرية الإنسانية لا يحصل عليها الإنسان إلا بالمعرفة الصحيحة، وهذه الأخيرة ليست في مقدور الإنسان دائماً، فالإختيار إذن عند الإنسان ليس هو المصدر الأول والأصيل لسلوكه الخلقي لخضوع الإرادة للمعرفة ومن ثم يصبح مذهبه متضمناً الجبرية وليس الحرية.

(وفي وسعنا أن نقول بصدد هذا الموضوع أن كلاً من أفلاطون وأرسطو قد اضطرته السيكلوجية إلى أن يبشر تبشيراً بالنظرية التي تقابل النظرية التي اعتنقها في وضوح ورغب في تأييدها، وقد كان كلاهما شديد الرغبة في مقاومة الجبرية

(١) نعني بالدور القيادي للإرادة الإنسانية أن تكون هي مبدأ الفعل الخلقي عند الإنسان و يكون العقل هادياً ومرشداً للإرادة في اختيارها وليست تابعة للعقل، تحسن إذا عرف الخير الحقيقي وتسيء إذا جهلة. بل تكون مستقلة بحيث يمكن للإنسان اختيار الشر بارادته مع معرفته بأنه شر.

وإبطالها لأنها تمثلت أمام كليهما مبرراً خطيراً لارتكاب الرذيلة، ولكن مذهبهما السيكلوجي لا يدع مجالاً للتروي في اختيار الشر المدرك على أنه كذلك، وهو النموذج الرئيسي البارز للإرادة الشريرة في نظر الشعور الخلقي في المسيحية. ومن ثم أخفق كلاهما بالضرورة في محاولاته التي بذلها ليلقي بها على عاتق الإثم التبعة الكاملة والنهائية باعتباره مرغوباً ومراداً لذاته مع علم الفاعل بأنه شر، فهو حين عرض لتحليل حالة الفعل عند ارتكاب الشر فسره بأن المعرفة في هذه اللحظات لم تكن حادثة بالفعل في العقل، وإنما انتقلت من الفعل إلى القوة بسبب طغيان الشهرة عليها فأصبحت في حالة من الدعة والإستكانة.

ذلك أن تحليله النفسي للعقل الإنساني لا يفسر صدور الفعل الشرير لما ارتكب من آثام) (١).

(ومثل هذا يقال في الإختيار الذي يعذوه أرسطو إلى أفعال رجل شرير فإن اختياره لا يعني أنه قرر في حزم أن يقوم بأعماله الشريرة من حين إلى حين بما تهيأ له من خلق وما يخضع له من تأثيرات خارجية، ومن ثم فإن هذا الإختيار لا يبلغ مرتبة التصرف الحر من كل قيد بمعناه الفلسفي الحديث)(٢).

فحرية الإرادة عند أرسطو تتلاشى كالسراب، وتفقد نظرية الأخلاق الأرسطية المبرر الفلسفي الذي يحمل الشرير في وضوح وبحق تبعة أفعاله، وحيث لا مسئولية خلقية واضحة ومؤكدة فلا حريه.

وعلى ذلك، وبالمقياس الخلقي الأرسطي، يكون الشيء الطبيعي جماداً كان أم حياً أعلى مرتبة من الإنسان لأن كمال كل منهما أكيد بصدور فعلهما صدوراً ضرورياً عن الطبيعة أو الصورة، بينما الكمال الإنساني ليس كذلك، لوجود الإختيار الذي يجعل تحقيق سعادة الإنسان وخيره أمراً محتملاً وليس أكيداً.

فالإرادة والإختيار، عند الإنسان إذا من خصائص النقص الكمال، لأنها للإنسان مقياس عن الوصول إلى كماله وغايته. ومن ثم يكون الإنسان بهذا المقياس أدنى مرتبة في سلم الوجود من الحيوان بينما أرسطو لا يقول بذلك صراحة.

---

(١) د. سيد جويك: المجمل في تاريخ علم الأخلاق ترجمة د. توفيق الطويل صفحة ١٥١.

(٢) المرجع السابق صفحة ١٥٢.

وهو يقرر في نفس الوقت بأن المحرك الأول هو أول الموجودات والأعلى مرتبة وهو لذلك لا يثبت له الإرادة والإختيار تنزيهاً له عن النقص.

وهكذا نجد أن ماهية الإنسان غير مفهومة عند أرسطو، وغايته غير واضحة، والإضطراب واضح في نظريته الخلقية، فالمسئولية الخلقية غير ثابتة بالدرجة الكافية لجماعة الفضيلة، وما ذلك كله إلا لأنه جعل الطبيعة محوراً رئيسياً لفلسفته وقدمها وأعلى من قدرها على حساب الألوهية والإنسان، الأمر الذي يخالف الحقيقة الكونية كما عرفناها في القرآن الكريم والسنة.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)



Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل الثالث[٧]

القضاء والقدر والحرية الإنسانية عند الكندي

نموذج لمفهوم القضاء والقدر والحرية الإنسانية في مذهب فلسفي يجمع بين التفسير الطبيعي والفاعلية الإلهية عن طريق إثبات فاعلية للكواكب كوسائط بين الفاعلية الإلهية والفاعلية الطبيعية وذلك بفكرة التولد.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)



Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المحتوى

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)



١ ــ مفهوم الألوهية وأثره على مفهوم القدر

(أ) الإنتقال من العالم إلى إثبات الألوهية:

ينتقل الكندي من العالم إلى الألوهية عن طريق التدرج في العلل، حتى يضطر العقل إلى التسليم بعلة مخالفة للعالم، وسنده الفكري في ذلك مبدآن هامان من مبادىء فلسفته، يدافع عنهما كثيراً و يبرهن على صحتها بأكثر من دليل هما:

ضرورة ألا يكونَ الشيء علة كون ذاته، وهذا المبدأ يوجب الفول بعلة للعالم مغايرة له تماماً، وخارجة عنه.

والمبدأ الثاني: هو حدوث العالم.

أما بالنسبة للأول، فيقيمه الكندي على أساس تحليله للشيء إلى وحدة وكثرة. حيث الشيء واحد وكثير في نفس الوقت، كالميل كثير باعتباره أمتاراً، وفي نفس الوقت هو جزء واحد بالنسبة للفرسخ، والإنسان واحد كذات وكثير كأعضاء.

وهذا الحكم عام في كل الطبيعيات، من حيث أنها محسوسات ومتحركات، فإن لم يكن في الشيء الواحد المحسوس المتحرك كثرة (لم يكن متحركاً ولا ساكناً)[١] و يدلل على هذه الفكرة بأكثر من دليل حتى ينتهي إلى أنه (ليس يمكن أن يكون شيء واحد لا كثرة فيه)[٢] (فواجب اذن أن تكون الأشياء التي ذكرناها وواحدة)[٣].

---

(١) رسالة (كتاب الكندي إلى المعتصم بالله) ص ١٣٩.

(٢) المصدر السابق ص ١٣٩.

(٣) المصدر السابق ص ١٤٠.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والذي يقصده الكندي من الوحدة هو تمثل ماهية الشيء في المحسوسات من ناحية، والذي يقصده من الكثرة هو تركيب هذا الشيء من مادة متكثرة وأجزاء من ناحية أخرى.

فأساس وحدة الشيء هي ماهيته، ونظراً لتناقض الوحدة مع الكثرة، فإن اشتراكهما في الشيء الجزئي المحسوس مع تباينهما إلى حد التناقض لا يمكن أن يكون قد تم بالبخت أو الصدفة فاتفاقهما إذن لا بد أن يكون بعلة(١).

ولكن هل هذه العلة من ذات الشيء أو من خارجه؟ اذا علمنا أن هذه العلة هي علة تكون الشيء، فإن هذه العلة التي تنتج اتحاداً بين الماهية الواحدة وبين المادة المتكثرة، لا يمكن أن تكون من ذات الشيء، لأنها إن كانت من ذات الشيء كان بعض الشيء علة لبعضه الآخر، ويستتبع ذلك القول بأن بعضه أقدم من البعض الآخر، يقول الكندي (فإذا كانت علة اشتراكهما من ذاتها فهي بعضهما، فذلك البعض أقدم من باقيها)(٢).

وهذا يعني حدوث الشيء وتجوهره قبل أن يكون، وهو محال عقلاً.

يقدم الكندي دليلا على وجوب القول بأن علة الشيء من خارجه وليست من ذاته (ويلحق في اشتراكهما (أي الكثرة والوحدة) من ذاتها أن يكن الإشتراك علة من الذات، ويخرج هذا بلا نهاية، فتكون علة لعلة إلى ما لا نهاية)(٣) أي أن القول بأن علة الإشتراك هي من الذات، يعني أن العلة مشتركة مع الوحدة والكثرة في الشيء، إذ هي عامل جديد مع الإثنين في تكوين الشيء، ويلزم لوجود هذا العامل معهما علة أخرى من الذات أيضاً للإشتراك الثلاثة، ثم يلزم علة رابعة تضم الجميع وخامسة وهكذا، إلى غير نهاية، وهذا محال.

ومن ثم ينتهي إلى القول بضرورة نفي اشتراك الوحدة مع الكثرة بشيء من ذاتها ووجوب القول باشتراكهما بعلة خارجة عن ذاتها، ويتدرج بالعلل حتى يصل إلى وجوب التوقف عند علة مباينة للعالم والأشياء هي العلة الأولى (.. فلم يبق إلا

---

(١) رسالة كتاب الكندي إلى المعتصم بالله ص ١٤١.

(٢) المصدر السابق ص ١٤١.

(٣) نفس المصدر ص ١٤١.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أن يكون لاشتراكهما علة أخرى غير ذاتهما، أرفع وأشرف منهما وأقدم، إذ العلة قبل المعلول بالذات) [١].

وبهذه الأدلة الدامغة يرفض الكندي رفضاً حاسماً تفسير أرسطو للكون والفساد بعلة ذاتية داخلية، ورغم ذلك فهو يأخذ بنظرية العلل الأربع الأرسطية، ولكن بعد أحداث تغيير ينتج له التناسق بين مبادىء فلسفته، كما سنرى ذلك بعد أن شاء الله تعالى.

(ب) تعطيل الصفات وأثر ذلك على الفاعلية الإلهية والقدرة:

يعتبر الكندي الإله علة أولى، وحيث أن العلة خارج المعلول بالضرورة، فإن الإله مباين للعالم ومغاير له، كما أن قول الكندي بحدوث العالم يوجب القول بعلة للحدوث، هي بالضرورة أرفع وأشرف من العالم (إذ العلة قبل المعلول بالذات) [٢].

ومن ثم فهي ليست مجانسة له (لأن اللوائي من جنس واحد ليس منها شيء أقدم من شيء بالذات) [٣] والعلة أقدم من المعلول بالضرورة، فإذا ثبت انتفاء الإشتراك في الجنس بين العلة والمعلول انتفى التشابه بينهما حيث أن المتشابه والمتماثل إنما يكون (في جنس واحد وفي نوع واحد) [٤] ومن ثم تكون العلة أو العلة الأولى ليست من جنس المقلولات أو المحسوسات (فقد تبين أن الواحد الحق ليس هو شيء من المعقولات ولا هو عنصر ولا جنس ولا نوع ولا عقل ولا كل ولا جزء ولا جميع ولا بعض ولا حركة ولا نفس ولا فعل) [٥].

ومما لا شك أن الكندي يحاول بهذا السلب تنزيه الإله، إلا أنه يقتصر على الجانب السلبي، إلى الحد الذي يمكن أن يصبح مفهوم الألوهية مجرد فكرة ذهنية مجردة، والآية القرآنية الكريمة أجمع وأتم وادق في سلب ما لا يليق بالله عز وجل واثبات الوجود والفاعلية له سبحانه وتعالى وهي قوله تعالى ﴿ ليس كمثله شيء

---

(١) رسالة كتاب الكندي إلى المعتصم بالله نفس المصدر ص ١٤٢.

(٢) نفس المصدر ص ١٤٢.

(٣) نفس المصدر والصفحة.

(٤) نفس المصدر والصفحة.

(٥) نفس المصدر ص ١٦٠.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وهو السميع البصير ﴾ فأثبت له المشيئة أي الوجود، ونفى عنه المثلية نفياً مطلقاً، ثم أثبت له الصفات الإيجابية كالسمع والبصر، ولكن مع ذلك يعتبر تنزيه الكندي للإله ارتفاعاً بمفهوم الألوهية عنده عن نظيره عند أفلاطون وأرسطو، حيث قد تبين لنا أنهما لا ينفيان عن الإله كونه واحداً من العالم المعقول، فهو عند أرسطو محرك، والمحركات كثيرة، وإن كان محركاً أول وهو عند أفلاطون مثال، والمثل كثيرة، وإن كان مثال الخير أو مثال المثل، ولكن هل توافق كل ما جاء عن الألوهية عند الكندي مع هذا النص؟.

أليس في تسمية الإله بالعلة الأولى نسبته إلى جنس وهو العلة حيث العلل كثيرة؟.

ويفرق الكندي بين وحدة الواحد الحق، ووحدة كل كائن غيره، بأن وحدة المحسوس أو المعقول بالعرض، لانها تضم الكثرة، بخلاف وحدة الواحد الحق فإنها بالذات. كما أن علة وجود الوحدة في الشيء غيره، ومن خارج ذاته، بينما وحدة الواحد الحق عن ذاته، وهي وحدة مطلقة فهو ليس واحداً بالإضافة (بل واحد مرسل)[1] ليس لوحدته علة خارجة عنه، بل هو علة الوحدات في الأشياء.

واذا كانت الوحدة في الشيء المحسوس هي علة وجوده، وبقاؤها هو علة بقائه، فإن الواحد الحق هو العلة الأولى لهذه الوحدات وبقائها، ومن ثم فهو علة وجود الأشياء والعالم واستمرار هذا الوجود (فإن علة التهوي هي الواحد الحق الذي لم يفد الوحدة من مفيد، بل هو بذاته واحد، والذي تهوى ليس هو لم يزل، والذي هو ليس لم يزل مبدع)[2].

ومن ثم فالواحد الحق هو علة إبداع كل شيء فهو الأول المبدع الذي لم يزل (فالواحد الحق اذن هو الأول المبدع، الممسك لكل ما أبدع)[3] فكون الإله هو الواحد الحق ينبغي أن لا يكون في جنس، كما أن كونه مبدعاً وغير مبدع توجب أزليته (لأن كل ما له جنس فليس بأزلي) ومعنى ذلك أن الكندي ينفي عن الإله كل صفات المحسوسات والمعقولات من الأشياء مما يوحي بأنه يفرده بالواحدية الحقة، ويثبت له الأزلية ويعرف الكندي الأزلي بأنه (الذي لم يكن ليس،

(١) كتاب الكندي إلى المعتصم بالله رسائل الكندي المصدر السابق ص ١٦١.

(٢) كتاب الكندي نفس المصدر ص ١٦٢.

(٣) كتاب الكندي إلى المعتصم بالله رسائل الكندي المصدر السابق.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وليس بمحتاج في قوامهإلى غيره، والذي لا يحتاج في قوامه إلى غيره فلا علة له. ومالا علة له، فدائم أبداً) [1] فهو (لا قبل كونياً لذاته) [2].

وكل هذا دليل على قول الكندي بأزلية الإله، ولكن في نفس الوقت لا تحتمل هذه النصوص انفراد الإله بالأزلية. وذلك هو الموضوع الذي نريد تحقيقه لماله من أهمية خاصة بالنسبة لفاعلية الإله في الكون وإطلاق هذه الفاعلية. إن القول بوجود موجود أزلي آخر مع الإله ينفي عن الإله أحداثه له، وهو تحديد للفاعلية الإلاهية، التي ينبغي أن تكون مطلقة، وليست محدودة.

مما يقدمه الكندي كخصائص للأزلي قوله (الأزلي لا يفسد) [3] و (لا يستحيل، لأنه لا يتبدل ولا ينتقل من النقص إلى التمام) [4] وهذه الخصائص لا تفرد الإله بالأزلية، ولكنها تمنع اتصاف شيء من أشياء العالم المحسوس بالأزلية، وحيث أن الوجود عند الكندي محسوس ومعقول، حيث أن المعقولات منها أمور علوية غير مادية ليست كائنة تحت الكون والفساد، فهي اذن لا تفسد، ولا تتغير ولا تستحيل ولا تتبدل ولا تنتقل من النقص إلى التمام، لأنها غير متحركة بأي حركة من أنواع الحركات الست. ولذلك نجد الكندي ينفي الأزلية عن الجرمية أو الشيء المادي (وإذ الجرم ذو جنس وأنواع والأزلي لا جنس له، فالجرم ليس هو الأزلي) [5].

وحسب أدلة الكندي على حدوث العالم، كما ستأتي بعد، فإنه أسسها على اقتران ومساوقة الزمان والمكان والحركة في الوجود والعدم، وجعل الدليل على حدوث العالم هو وقوعه تحت مقولة الزمان.

ومن ثم يكون المقصود بحدوث العالم عند الكندي هو حدوث العالم المحسوس المادي فقط، فلا يدخل العالم المعقول في حكم الحدوث، لأنه ليس واقعاً تحت المعقولات الخمس ومنها الزمان والمكان والحركة، والتي على أساس اقترانها في

(١) الكتاب الكندي إلى المعتصم بالله الكندي نفس المصدر والصفحة ص ١٦٢.
(٢) المصدر السابق ص ١١٣.
(٣) المصدر السابق ص ١١٣.
(٤) المصدر السابق ص ١١٣.
(٥) المصدر السابق ص ١١٤.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

العالم المحسوس، برهن الكندي على حدوثه. ومن ثم يحتمل خروج العالم المعقول عن حكم هذا الحدوث، من حيث أنه لا يدخل تحت الزمان، وليس في مكان وليس متحركاً، كذلك ليس هو في هيولي، وهذا يتفق مع نفي الكندي الأزلية عن الجرمية، وعلى ذلك فإن انفراد الإله بالأزلية عند الكندي محل أخذ ورد حيث من المحتمل أن يكون الحدوث عنده قاصراً على العالم المحسوس دون المعقول، ومن ثم يكون من المحتمل وجود كائنات أزلية في العالم المعقول مع الإله، وهي عند الكندي العقل والنفس الكلية، والذي يرجع هذا الإحتمال، وصف الكندي فعل الإله في الوجود بالفيض، مما يوحي بنفي حدوث العقل والنفس الكلية، حيث يقول بفيض العقل عن الإله، والفيض لا يكون بالإرادة المختارة لترجيح أحداث الحدث في زمان دون غيره، وإنما يوجد الفائض عن علته على سبيل الصدور بمجرد اكتمال العلة، وحيث أن الإله — كعلة — كامل منذ الأزل فإن ذلك يستلزم أن يكون فيض العقل عنده أزلياً، أما قول الكندي صراحة بوجود كائنات أزلية مع الإله، فلم يرد ما يدل عليه، ولكنه أمر محتمل ولا نجد من أقوال الكندي ما ينفيه علاوة على أن مذهبه يلزم به.

أما بالنسبة لمسألة الصفات، فإن الكندي يذهب فيها أبعد من مذهبي المعتزلة فيقول عن الإله أنه (لا موصوف بشيء مما نفى أن يكون واحداً بالحقيقة. فهو اذا وحدة فقط محض أعني لا شيء غير وحدة، وكل واحد غيره فتكثر)[1] فهو لا يثبت الصفات لله عز وجل على النحو الذي يثبتها به أهل السنة والجماعة، لأن ذلك يتنافى — حسب زعمه — مع وحدته الحقة، ولقد حاول مفكرو المعتزلة على اختلاف بينهم في التفاصيل، أن لا يرفضوا اسماء الله عز وجل سمى به نفسه، أو صفة وصف بها نفسه في القرآن الكريم فلجأوا إلى التأويل، وانتهوا إلى إثبات القدرة والعلم والحياة[2]، ولكنهم قالوا إن ذات الله عز وجل هي قدرته وهي علمه وهي حياته. فجعلوا الصفات عين الذات ومع ذلك فقد رفض منهم أهل السنة ذلك التأويل، لأنه يؤدي إلى التعطيل، ونفي الفاعلية عن الإله.

---

(١) نفس المصدر ص ١٦٠.

(٢) نقصد بالتأويل إرجاع الصفات التي وصف الله بها نفسه إلى الصفات الثلاثة المذكورة ثم جعلوا هذه الصفات هي عين الذات.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أما الكندي فإنه يثبت بصراحة ووضوح الأزامات التي يلزم بها أهل السنة المعتزلة حين يقول (ولا موصوف بشيء) ولا شك أن نفي الصفات عن الإله يؤدي بالضرورة إلى نفي الفاعلية أو الحد منها على الأقل، وهذا ما سنجده عنده الكندي، كنتيجة حتمية لذلك، وسيكون له تأثيره الخطير على مفهوم القدر عنده.

ولا شك أن الكندي كان متأثراً بالتصور اليوناني للكمال الإلهي عندما نفى الحركة عن الإله، متبعاً في ذلك مفهوم أرسطو للمحرك الأول الذي لا يتحرك (فإذا، إذ الكثرة موجودة في الحركة، فالواحد الحق لا حركة)[1].

فهوينفي عن الإله الحركة المنسوبة للطبيعيات بجميع أنواعها النقلة والزيادة والنقصان والكون والفساد، لأن ذلك لا يكون إلا لكائن في الزمان والمكان والطبيعة. وهو ما يتعارض مع أزلية الإله، ومع كونه بلا جنس، ووحدة خالصة بلا كثرة. وكذلك لأن الحركة بالنسبة للكائن المحسوس هي دائماً بهدف استكمال نقص، والإله كامل، فهو ليس في حاجة إليها، ومن ثم نفى الكندي عن الإله الحركة بكل أنواعها.

وهو قول صحيح إذا نفيناعن الإله الحركة التي هي من نوع حركة الكائن المركب الذي يحتوي في ذاته على كثرة وطبيعة، ويقع وجوده في مكان وزمان محددين، أما أن ننفي عن الإله حركة تليق بألوهيته وعظمته وكبريائه وقدرته فإننا — من حيث المنهج — يجب ألا نستخلص هذا الأمر بمقاييس عقولنا البشرية المحدودة، ما دام عندنا خبر السماء الصحيح. وقد ورد في القرآن الكريم ما ينسب المجيء لله عز وجل وذلك في قوله تعالى ﴿وجاء ربك والملك صفاً صفاً﴾[2].

كما جاء في حديث النزول قول الرسول ﷺ (ينزل ربنا إلى السماء الدنيا) ومن ثم وجب علينا الإعتقاد بنزول الله عز وجل كما نص الحديث وكذلك وجب علينا نسبة مجيء الله يوم القيامة، كما نصت على ذلك الآية، ولكن مع التوقف عن

---

(١) نفس المصدر ص ١٥٤.

(٢) سورة الفجر آية ٢٢.

الكتييف والتشبيه والتمثيل وكذلك التوقف عن وصف نزوله عز وجل ومجيئه بالحركة المسنوبة إلى المخلوقات.

و يعتبر نفي المجيء والنزول مرتبط عند الكندي بنفي الصفات وذلك يعني الضرورة الحد من الفاعلية الإلهية في الكون، والحد من الفاعلية الإلهية يتعارض مع الإطلاق المبني على القول بحدوث العالم. ولكن الكندي لم يصرح بأن كل ما سوى الإله حادث، فهو يثبت الأزلية للإله، وثمة شك حول إفراده بها. ثم يأت مذهبه في الصفات كعامل ثان للحد من الفاعلية الإلهية ولا شك أن الحد من الفاعلية الإلهية له أثره في مفهوم القضاء والقدر والجبرية الإلهية حيث لا يكون القدر الإلهي شاملا محيطاً بكل شيء كنتيجة لازمة للحد منها.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

٢ ـ تصور العالم وأثره على مفهوم القدر

يقسم الكندي الوجود إلى: محسوس ومعقول، ووجود ثالث بينهما.

(أ) تقسيم العالم إلى محسوس ومعقول:

و يقيم هذا التقسيم على أساس علاقة كل نوع بالمادة.

فالأ ول هو (مالا يفارق الهيولي)(١) و يتمثل في الأشياء المادية المحسوسة ذات الأجسام الكثيفة.

والثاني يتمثل في الموجودات التي (لا إتصال بها بالهيولي البتة)(٢) فهي مجردة عن المادة تماماً ولا يجوز أن توجد فيها أو تتصل بها، وهي الأمور الإلهية والكائنات العلو ية.

أما النوع الثالث والأخير فهو ملامس للمادة في الوجود وليس في الذهن و يتمثل في كائنات (قائمة بالهيولي)(٣) ولكن يمكن لها مفارقتها، ومنها النفس والمعاني الكلية، و يعلل الكندي وجود هذا النوع الثالث بأن الإله رتبه هكذا، وجعله بين الكثيف واللطيف (لكي يكون سبلا ومحجة من علم الجواهر إلى علم الأشياء الإلهية، لأنه لولا ذلك لماعلم اللطيف من اعتبار الكثيف أو الغليظ)(٤).

وليس معنى ذلك أن الكندي يقول بثلاثية العالم. بل هما عالمان (إثنان، حيث يجعل النفس وما شابهها صورة مصغرة للعالم، وليست عالماً ثالثاً، لأنها تجمع

---

(١) رسائل الكندي الفلسفية تحقيق ونشر د. محمد عبد الهادي أبو ريدة جـ ٢. دار الفكر العربي سنة ١٩٧٢ هـ ١٩٥٣ ص ١٠.

(٢) نفس المراجع والصفحة.

(٣) نفس المرجع والصفحة وكذا هامش الصفحة للدكتور أبو ريدة.

(٤) المصدر السابق ص ١١ و١٢.

بين الوجودين: المادي واللا مادي. فهو اذن يقول بثنائية الوجود: ما فوق الطبيعة والطبيعة. وهذا الوجود الأخير يشمل الأشياء الكائنة في عالم الكون والفساد. وهي كل ما تكون (في كل الجواهر وهي التي تكون في كون وفساد، ومنها التي تكون في الأرض، ومنها التي تكون على الأرض، ومنها التي تكون فوق الأرض)[1].

أما العالم الثاني عند الكندي فهو ما ليس من قبيل الجواهر، أي ما ليس بجسماني، حسب فهم الكندي للجوهر، وهنا يتوقع أحدنا ـــ حسب المعلومات الفلكية الحديثة ـــ أن يعتبر الكندي الكواكب والأجرام السماوية من هذا العالم المادي، ولكن الكندي ـــ حسب معلومات عصره الفلكية ـــ ينص على أنها من العالم العلوي اللامادي (فتلك التي لا تكون في كل الجواهر هي علوية كلها، التي هي من قبيل الكواكب والفلك وما أشبهها)[2] وهو يتبع في هذا أرسطو في تقسيمه العالم إلى ما فوق فلك القمر وما تحته.

كذلك يتبع أفلاطون وبعض اليونانيين في تقسيمهم الوجود إلى عالم معقول آخر محسوس، والتنظير بين العالم المعقول لدى الكندي وبين عالم الغيب في الإسلام يوضح أنهما على طرفي نقيض، فالعالم المعقول ثابت لا حركة فيه، بينما عالم الغيب في الإسلام تشيع فيه الحركة، يقول الكندي (وما فوق الطبيعيات ليس بمتحرك) فذلك قول مخالف لتصور العالم في القرآن باعتبار أن الملائكة ليسوا من الطبيعيات، ومع ذلك فهي متحركة ينسب لها الله عز وجل الأجنحة و يوكل إليها مهام في الأرض والسماء.

ولعل سبب هذا الإختلاف هو أن مفهوم العالم المعقول عند الكندي مستخلص من مفهوم اليونان لثنائية الوجود، حيث جعلوا أحدهما، وهو المعقول، ثابتاً، والثاني وهو المحسوس متحركاً، وقد أدى هذا القول بالكندي إلى تصور عالم الغيب بمفهوم العالم المعقول اليوناني.

---

(١) نفس المصدر ص ١٢.

(٢) نفس المصدر ص ١٢.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ب ـ حدوث العالم عند الكندي وأثره على مفهوم القدر:

والذي يهمنا في تقسيم الكندي للوجود إلى معقول ومحسوس، هو مذهب الكندي في حدوث العالم. وهل يشمل الحدوث عنده العالم المحسوس فقط أو العالمين، وذلك لما لهذه المسألة من تأثير كبير وعلاقة وثيقة بمفهوم الفاعلية والقدر من ناحية، ومفهوم الفاعلية الطبيعية والقدر من ناحية أخرى.

يولي الكندي قضية حدوث العالم عناية كبيرة. فيقدم أكثر من دليل على الحدوث، بيد أنها جميعاً تقوم على أساس اقترانه المكان والزمان والحركة في الطبيعة. لأن المحسوس ـ سواء كان العالم ككل أو الشيء الجزئي ـ يوجد في مقولات خمس هي:

الزمان والمكان والحركة والصورة والهيولي.

والمكان عند الكندي موجود بدليل وجود الحركة، ذلك أن الجسم اذا تحرك، بأي أنواع الحركات الست فلا بد أن تكون هذه الحركة في شيء أكبر من الجسم ويحتويه، وذلك هو المكان (١).

أما الزمان: فإنه غير الحركة عنده، وهو يذهب مذهب أرسطو في ربط الزمان بالحركة واعتباره الزمان تعداداً للحركة، ومع ذلك ثمة اختلاف بينهما، حيث يجعل ارسطو الزمان مجرد تعداداً للحركة، فليس له وجود ذاتي مستقل عنها، بينما الكندي يجعل الزمان ـ علاوة على أنه تعداد للحركة ـ ذا وجود مستقل عنها، ودليله على ذلك الحركة مختلفة من شيء إلى شيء، بينما الزمان هو في جميع أنواع الحركات، وبالنسبة لجميع الأشياء المتحركة، ولا يختلف باختلافها. ولذلك فالإنسان يعلم السرعة والبطء في أي حركة بالزمان، حيث البطيء هو ما يتحرك في زمان طويل، والسريع هو ما يتحرك نفس مقدار الحركة في زمان قصير، فما هو مفهوم الزمان عند الكندي إذا؟

يميز الكندي بين القبل والآن والبعد، من الماضي والحاضرة والمستقبل. فالآن يصل بين القبل والبعد، ولكنه يفلت من أيدينا أن نستطيع إثباته، ويصبح قبلا قبل أن ينقضي تفكيرنا فيه. واذن فهو ليس زماناً من هذا الإعتبار، وكل ما

---

(١) الكندي: كتاب الجواهر الخمسة رسائل الكندي الفلسفة جـ ٢ ص ٢٩-٣٠.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

هنالك أنه يصل في عقولنا وأوهامنا بين آن وآن. ومن ثم يكون الزمان هو الإتصال الدائم بين الأنات المتلاحقة المتمثلة في القبل والبعد.

فالزمان هو القبل والبعد موصلا بالآن فهو (عدد متصل عاد للحركة)(١) وهو (الآن المتوهم الذي يصل أو يواصل ما بين الماضي منه وبين المستقبل)(٢).

ويقرن الكندي بين الزمان والحركة والمكان فيجعلها جميعاً متساوية في الحدوث بحيث لا يسبق أحدها الآخرين في الوجود. ولا يحدث الإثنان بدون حدوث الثالث، وكذلك الأمر بالنسبة للإنتهاء والعدم (واذن أن كانت حركة، كان جرم اضطراراً، — وإن كان جرم كانت حركة اضطراراً وقد تقدم أن الزمان لا يسبق الحركة، فالزمان لا يسبق الجرم. اضطراراً إذ لا زمان إلا بحركة وإذ لا جرم إلا وحركة، ولا حركة إلا وجرم ولا جرم بلا مدة)(٣).

فعلى أساس أن (الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها أبداً)(٤) يقيم الكندي أدلته على حدوث العالم وذلك بإثبات بداية ونهاية للزمان والمكان وهذا وذلك يستتبعان بالضرورة حدوث الحركة وبالتالي حدوث العالم.

أما دليله على إثبات جرم العالم، واستحالة امتداده مكانياً إلى ما لا نهاية فيؤسسه على استحالة انقسام اللامتناهي إلى متناهيات، وحيث أن الثابت للعيان يحتوي على متناهيات هي الموجودات الجزئية وتشمل كل منها على وحدة خاصة بها وحيث أن مجموع المتناهيات — مهما عظم — متناه، فالعالم متناه.

ويقدم الكندي دليلا آخر يقوم على افتراض اقتطاع جزء من جرم العالم اللامتناهي، أو الذي نفترض أنه لا متناهي فهو — أي هذا الجزء — أما أن يكون متناهياً، وأما أن يكون لا متناهياً. فإن كان متناهياً فجمعه إلى أصله يؤدي إلى مجموع متناه، وإن كان لا متناهياً فإن إضافته إلى أصله اللامتناهي لا يزيد عليه شيئاً، وذلك يعني أن مجموع اللامتناهيين يساوي قيمة الواحد منهما. وبذلك يكون الجزء مساوياً للكل. وهذا مخالف لقوانين العقل ومسلماته فوجب نفي هذا الغرض والتسليم بأن جرم العالم متناه.

---

(١) رسالة الكندي: كتاب الجواهر الخمسة — رسائل الكندي جـ ٢ ص ٣٤.

(٢) نفس المصدر السابق والصفحة.

(٣) رسالة الكندي كتاب الكندي إلى المعتصم بالله رسائل الكندي جـ ١ ص ١١٩.

(٤) نفس المصدر والصفحة.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أما بالنسبة لأدلة الكندي على إثبات بدء وتناه الزمان، فإنها تتصدى في كفاءة تامة لبراهين أرسطو والدالة على لانهائيته.

ويمكن تلخيص أدلة الكندي كالآتي: ـــ

اذا افترضنا أن الزمان لا متناهي وقعنا في التناقض، لأن الزمان ماضي وحاضر ومستقبل، فإذا بدأنا من الحاضر الآن باعتباره نقطة من الزمان، يصبح من المستحيل عبور الزمان إلى أوله لأنه لامتناهي حسب الغرض، حيث أن قطع اللامتناهي محال واذا يمتنع وصول الزمان إلى نقطة الحاضر التي نحن فيها الآن، لامتناع قطع اللامتناهي، وبما أن الزمان قطعها بالفعل فلا بد أذا أن يكون متناهياً. وهذا يستتبع أن يكون له أول وأنه حادث، وبالمثل يثبت الكندي أن له آخر.

وعندما يدلل الكندي على وجود بداية ونهاية للزمان بعد برهنته على تناهي جرم العالم فإن ذلك يعني أن العالم حادث، يقول الكندي (فإذا فقد اتضح أن لا يمكن أن يكون زمان لا نهاية له. إذ لا يمكن أن يكون كمية أو ذو كمية، لا نهاية له بالفعل. فكل زمان ذو نهاية بالفعل. والجرم لا يسبق الزمان فليس يمكن أن يكون جرم الكل لا نهاية له ـــ لآنيته، فانية جرم الكل متناهية اضطراراً، فجرم الكل لا يمكن أن يكون لم يزل)[1] وهذه نتيجة لازمة لربطه بين مقولتي الزمان والمكان ـــ من ناحية وربطه بينهما وبين مقولة الحركة من ناحية أخرى.

فإذا أثبت حدوث الزمان ثبت حدوث المكان ولزم من ذلك حدوث الحركة. ومنها حركة الكون[2]، فالعالم اذا حادث.

ويمكن القول بأن هذا الربط الوثيق بين هذه المقولات الثلاث للعالم قد خفي على أرسطو حيث قرر انتهاء العالم الطبيعي مكانياً بقوله بوجود ما بعد الطبيعة ـــ وامتداد هذا العالم زمانياً، ففصل بين المقولتين، وكان ذلك تناقضاً صارخاً في فلسفته.

---

(١) نفس المصدر ص ١٢٠.

(٢) الكون هنا بمعنى التخلق وحدوث الشيء وهو تعبير أرسطي.

أما الكندي فإنه علاوة على وجود التوافق بين مفهوم المكان والزمان والحركة في نسقه، فإن تقريره لحدوث العالم المحسوس فتح الباب أمامه واسعاً لتقرير الفاعلية الإلهية وإثبات العناية الربانية فيه. لأن القول بحدوث العالم المحسوس يعني إثبات خلق الله عز وجل وفعل لكل شيء فيه وهذا القول في حد ذاته إطلاق للفاعلية الإلهية، مما يستلزم إثبات القضاء والقدر كنتيجة لازمة للقول بالخلق والفاعلية.

وكما أن القول بقدم العالم استتبع من أرسطو رفض العناية الإلهية وإنكار القدر، فإن العكس صحيح، حيث أن إثبات الحدوث يعني إثباتاً للقضاء والقدر فالجبرية الإلهية في الكون لا تكون إلا بالعناية الإلهية، والعناية الإلهية لا تكون إلا اذا ثبت حاجة المخلوقات إلى الإله لبدء الوجود ثم لاستمرار الوجود. والقول بقدم العالم يتضمن في طياته نفياً لهذه الحاجة، بل يتضمن استغناء الموجودات عن الإله، على الأقل في بدء الوجود، حيث لا يكون لها بدءاً مع القول بالقدم، وقد يستتبع ذلك أيضاً استغناءها عنه لدوام الوجود. وفي ذلك إبطال وإنكار للقدر.

ومن ثم يمكن القول أن الكندي عندما أثبت حدوث العالم فإنه قد أرسى الأساس الأول لإثبات القضاء والقدر وإقرار مبدأ الجبرية الإلهية في مذهبه.

ب ــ الطبيعة والحتمية الطبيعية:

يعرف الكندي بأنها (ابتداء حركة وسكون عن حركة)[1] فهي (علة أولية لكل متحرك ساكن)[2] ومن ثم جعل الحركة مفتاح المبحث الطبيعي. وهي عنده تنقسم إلى ستة أنواع (أولها السكون، ثانيها الفساد وثالثها الإستحالة ورابعها الربو وخامسها الإضمحلال وسادسها النقلة من مكان إلى مكان)[3] والحركة في الشيء اما ذاتية مثل حركة الكائن الحي لا تفارقه إلا بفساد، واما عرضية مثل حركة الجسم المادي تفارقه و يظل كما هو دون فساد[4]

(١) الكندي رسالة الحدود ــ رسائل الكندي حـ ١ ص ١٦٥.
(٢) الكندي كتاب الكندي إلى المعتصم بالله ــ رسائل الكندي جـ ١ ص ١١١.
(٣) الكندي كتاب الجواهر الخمسة ــ رسائل الكندي جـ ٢ ص ٢٣.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فهو يقرن الطبيعة بالحركة لأن الطبيعة هي علة الحركة والسكون عن حركة كما أن (الأشياء المتضادة في الحركة متضادة في الطبع)[١] ولذلك فإن (علم الأشياء الطبيعية إنما هو علم الأشياء المتحركة)[٢] و يقرن أكثر بين الطبيعة والحركة حتى يجعل (أكبر الدلائل على طبائع المتحركات حركاتها الفاصلة باختلافها طبائع المتحركات)[٣] فحركة الشيء هي دليل طبيعته كما أن طبيعته هي التي تحدد حركته. وهو يكاد يجعل الحركة محور المقولات الأربع الأخرى التي يفترق بها المحسوس عن المعقول.

فالحركة هي التي يتم بها حدوث الشيء، وتلك هي حركة الكون والفساد. والمكان ضروري لحدوث الحركة والزمان عدد الحركة، أما الهيولي والصورة فهما مبدأ تجوهر الشيء وحركته.

والذي يهمنا في بحثنا عن الحركة وأنواعها وعلاقتها بالطبيعة هو حركة الكون والفساد، وتعليل الكندي لهذه الحركة، من حيث أن ذلك يمس مساً مباشراً مفهوم الفاعلية الإلهية والضرورة الطبيعية والحرية الإنسانية، فإذا سألنا عن تعليل الحركة التمسناها عنده في تعليل الطبيعة، لأنه يقرن بينهما مقارنة تامة. فإذا سألنا عن تعليل الطبيعة عنده، وجدنا بغيتنا في نظريته للعلل حيث يقول (العلل الطبيعية أربع: ما منه كأن الشيء، أعني عنصره، وصورة الشيء التي بها هو ما هو، ومبتدأ حركة الشيء التي هي علة، وما من أجله فعل الفاعل مفعوله)[٤] وتلك هي نظرية العلل الأربع الأرسطية: المادية والصورية والفاعلية والغائية.

وليست الهيولي أو العلة المادية من شيء باعتبارها أحد المبادىء، فهي أولية، ليس قبلها شيء، ومن ثم يستحيل أن يكون لها حد لأنها (من جنس الأجناس كما بينا، لأنه لا جنس قبلها. فقد تبين اذن، ايضاحها لا يكون بالحد لأن الحد لا يكون إلا لما فوقه جنس)[٥] ولكن كيف يكون الهيولي مبدأ لحركة الكون

---

(١) الكندي: رسالة الكندي في الأبانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة جـ ٢ ص ٤١.

(٢) نفس المصدر ص ٤٠.

(٣) نفس المصدر ص ٤١.

(٤) الكندي رسالة الحدود ــ رسائل الكندي جـ ١ ص ١٦٩.

(٥) الكندي: كتاب الجواهر الخمسة رسائل الكندي جـ ٢ ص ١٦.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والفساد، وهل تملك القدرة على تكوين الأشياء؟

يقول الكندي (أنه توجد في الهيولي البسيطة قوة بها تكون الأشياء من الهيولي، وتلك القوة هي الصورة)[1]. فالصورة اذن هي القوة الموجودة في المادة لتكوين الأشياء. وهذا يعني أن علة حركة الكون تنحصر في الهيولي والصورة، ويضرب الكندي لذلك مثلا لتوضيح هذا الأمر بقوله (فمثلا من الحرارة واليبوسة اللتين هما بسيطان اذا اجتمعتا تكون النار. واذن فالهيولي في الحرارة واليبوسة البسيطتين أما الصورة فهي النار، ولكن القوة هي تلك التي تحدث اذا اجتمعتا تصير الهيولي ناراً)[2] والذي يمكن فهمه من هذا النص أن القوة المحدثة للشيء تكمن في اجتماع الصورية بالهيولي أو تنبثق بمجرد اجتماعهما.

ولذلك فهو يقرر أن الهيولي والصورة هما مبدأ المبادىء بالنسبة لجميع الأشياء والحركات الطبيعية، بما في ذلك حركة الكون والفساد (فهما مبادىء المبادىء وهما مفردان وليس قبلهما شيء)[3] فهو يحاول المحافظة على خاصية الأولية التي أعطاها أرسطو للمبادىء. ومن يستبعد أن تكون العناصر الأربعة: ــ الرطب واليابس والحار والبارد مبادىء، لأنها أجسام، من ثم مركبة (أما هذان الإثنان فليسا أجساماً بل هما مؤلفان الأجسام)[4].

ولا شك أن التفسير الوجودي للطبيعيات بالعلل الأربع يستتبع بالضرورة إثبات الفاعلية الكاملة المستقلة للطبيعة والرجوع بحركة الكون والفساد ــ التي يختلف بها الشيء ــ إلى الطبيعة ذاتها، وتلك نتيجة حتمية لنظرية العلل الأربع. أليست العلة الفاعلية إحدى هذه العلل الأربع؟.

والحقيقة أن الكندي لا يرفض هذا الإلزام، بل هو ينص على هذه النتيجة بصراحة ووضوح حين يقول (فإذا كانت العلل الطبيعية لا تعدو أحد هذه العلل

---

(١) نفس المصدر السابق ص ٢٠.
(٢) نفس المصدر السابق ص ٢١.
(٣) نفس المصدر السابق ص ١٦.
(٤) نفس المصدر السابق ص ١٦.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الأربع فإن علل كل كائن وفساد كل فاسد هي هده العلل الأربع التي ذكرنا)[1].

بل إنه يذهب أبعد من ذلك في أخذه بالتفسير الأرسطي للطبيعة ــ حيث يفسر تكون الشيء بتعاقب الصور المضادة على الهيولي و يسميها العلة العنصرية (فعلة كون كل كائن وفساد كل فاسد علة عنصرية هي عنصره الذي كان منه أو فسد منه، لأنه لا بد للكائن الفاسد من موضوع يعتقبه الكون والفساد)[2] والعلة العنصرية التي يتحدث عنها الكندي هي هيولي أرسطو التي تتعاقب الصور المضادة عليها، فيحدث الشيء بحلول صورة فيها و يفسد بمفارقة هذه الصورة هيولاه (وأما العلة الصورية فصورته التي باتحادها بعنصره كان الكائن منها أو بمفارقتها لعنصره كان الفاسد منها)[3].

و يربط الكندي بين العلة الفاعلية للشيء و بين العلة الغائية (أما العلة الفاعلية فعنها بحثنا فهي مطلوبنا و بوجدانها نجد العلة التمامية)[4] والتمامية هي الغائية ومن ثم فهو لا يكتفي بالصورة والهيولي، علتين منسوبتين إلى الطبيعة، بل ينسب إليها أيضاً العلتين الفاعلية والغائية وتطبيقاً لهذا التفسير يعلل الكندي بعض الظواهر الطبيعية في العالم المحسوس بقوله (ونجد الكيفية الفاعلية كيفيتين: الحرارة والبرودة، أعني المؤثرة فينا ذواتها مع المباشرة)[5] فهو ينسب الفعل للحرارة والبرودة فالطبيعة عنده فاعلة لأنها (علة الحركة والسكون عن حركة)[6] والفعل عند الكندي (تأثير في موضوع قابل للتأثير)[7] أو هو (الحركة التي من نفس المتحرك)[8] فالطبيعة فاعلة وتأثيرها ثابت حيث أنها (ذات كل شيء من

---

(١) الكندي: كتاب الكندي في الأبانة عن العلة الفاعلية الغربية للكون والفساد رسائل الكندي جـ ١ ص ٢١٨.

(٢) نفس المصدر ص ٢١٨.

(٣) نفس المصدر ص ٢١٨.

(٤) نفس المصدر ص ٢١٨.

(٥) الكندي: رسالة الكندي في الأبانة عن أن طبيعةالفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة ــ الرسائل جـ ٢ ص ٤١.

(٦) نفس المصدر والصفحة.

(٧) الكندي ــ رسالة الحدود ــ الرسائل جـ ١ ص ١٦٦.

(٨) الكندي ــ رسالة الحدود ــ الرسائل جـ ١ ص ١٦٦.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الأشياء)[١] وهذه الذات لها فاعليتها الخاصة وتأثيرها الذاتي فهي (القوة المدبرة للأجسام)[٢].

ومن ثم يحق لنا أن نثبت استقلال الطبيعة في تدبيرها ونثبت لها قدرتها الذاتية على الكون والفساد عند الكندي. ومع ذلك فالكندي يرفض أن تكون مبادىء الشيء من داخله كأرسطو فيتساءل (عن الشيء، هل يمكن أن يكون علة كون ذاته أو لا يمكن ذلك؟ فنقول أنه ليس ممكناً أن يكون الشيء علة كون ذاته)[٣] ودليله على ذلك أن الشيء لا يخلو أن يكون في أحد الإحتمالات الآتية:

أن يكون الشيء موجوداً وذاته غير موجودة.

أو يكون غير موجود وذاته غير موجودة.

أو يكون موجوداً وذاته موجودة.

أو يكون غير موجود وذاته غير موجودة.

ولما كان وجود الشيء هو عين ذاته، فإن الإحتمال الأول والثاني باطلان. والرابع جائز، ولكنه تعبير عن حالة عدم الشيء، أما الثالث فهو المعبر عن وجود الشيء، فإن كان الشيء (أيسا ذاته أيست، وكان علة كون ذاته لأنه إن كان علة ذاته المكونة لها، فذاته معلول، والعلة غير المعلول، فقد عرض اذن أن يكون علة ذاته، وعرض لذاته أن تكون معلولته، فذاته هي لا هو وكل شيء فذاته هو، فيجب اذن من هذا الفن أن يكون هو لا هو وهو هو وهذا خلف لا يمكن)[٤] ثم ينتهي إلى القول بأنه (ليس يمكن اذن أن يكون شيء علة كون ذاته)[٥] أي أنه يرفض أن تكون طبيعة الشيء علة كون ذاته، من حيث أنها المعبرة عن ماهيته ووجوده معاً.

(١) نفس المصدر ص ١٧٩.
(٢) نفس المصدر والصفحة.
(٣) الكندي ــ كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ص ١٢٣ رسائل الكندي الفلسفة جـ ١.
(٤) نفس المصدر ص ١٢٤.
(٥) نفس المصدر والصفحة ص ١٢٤.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ولعلنا نذكر أن أهم الإنتقادات الموجهة لنظرية العلل الأربع ومفهوم الطبيعة عند أرسطو يستلزمان أن يكون الشيء علة كون ذاته وعلة فناء ذاته، وإزاء رفض الكندي لهذه القضية والبرهنة على بطلانها، يكون قد نجي من هذا الإلزام والإنتقاد الموجه لأرسطو ولكن ذلك يستوجب من الكندي ـ حتى لا يتناقض مع أقواله بصدد العلل الأربع والفاعلية الطبيعية والتي يتفق فيها مع أرسطو ـ أن يقدم مفهوماً مختلفاً عن مفهوم أرسطو للطبيعة والعلل الأربع.

ولا شك أن هذا الموضوع مضطرب وغامض عند الكندي، من حيث أنه يقر بالمقدمات، ومع ذلك فهو يرفض النتائج المترتبة عليها، و يبرهن على بطلانها. بيد أن النظرة المتأنية في رسائل الكندي وأقواله المختلفة توضح لنا أن الكندي يطلق لفظ الطبيعة على العالم المحسوس ككل وإن كان ذلك لا يمنع من نسبتها إلى الشيء الجزئي عنده، بينما أرسطو لا يقصد بهذا اللفظ إلا طبيعة الشيء الجزئي.

فبينما يقصر أرسطو وجود صورة الشيء الطبيعي على وجوده الجزئي المحسوس يعطي الكندي مفهومين للصورة:

الأولى: بمعنى ماهية الشيء الجزئي أي طبيعته المتشخصة في المادة والزمان والمكان، وهذه تنتمي للعالم المحسوس.

والثاني: للصورة بمعنى الماهية المتمثلة في معنى كلي هو نوع تحت جنس، وهذه تنتمي لعالم المعقولات أي أن الأول يتمثل في (الصورة التي تقع تحت الحس، والآخر الصورة التي تقع تحت الجنس) (١).

ومن ثم يكون مقصد الكندي من كلمة الطبيعة شاملا للطبيعة الكلية المحتوية على أجناس وأنواع العالم المحسوس بالإضافة إلى إطلاقها على طبيعة الشيء الجزئي، ولذلك يناضل الكندي كثيراً لإثبات وجود علة للعالم من خارجه، وكذا لإثبات وجود علة للشيء من خارجه، فيتحدث عن الطبيعة الكلية الحاكمة للأشياء المحسوسة في حدوثها وعدمها وتغيرها ويجعلها أقرب إلى معنى النواميس الكونية حين تكون منسوبة للعالم ككل، ويجعلها أقرب لمعنى القوانين الطبيعية حين تكون منسوبة للشيء الجزئي.

---

(١) الكندي ــ كتاب الجواهر الخمسة ــ الرسائل جـ ٢ ص ٢٠.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وهذا الإختلاف بين مفهوم الطبيعة عند الكندي وبين نظيره عند أرسطو يستتبع بالضرورة اختلافاً في نظرية العلل الأربع عند كل منهما، وبخاصة بالنسبة للعلة الفاعلية والغائية، لأن العلة عند الكندي غير المعلول وتميزها قائم بالضرورة، ومن ثم تكون العلة الفاعلية خارج طبيعته بالضرورة.

أما بالنسبة للغائية فيرى أنها أما تكون أسمى وأعلى من الفاعلية فتكون مصدراً للضرورة على العلة الفاعلية (أعني ملجئة لها إلى الفعل)[1] أو تكون (العلة الفاعلية بعينها)[2] فالعلة الغائية هي الفاعلية أحياناً وهي غيرها أحياناً أخرى، ومن ثم فهو لم يرد هاتين العلتين أو على الأقل العلة الفاعلية إلى العلة الصورية للشيء أو إلى طبيعة الشيء المتكون.

ولكن ألم ينسب الكندي الفاعلية للطبيعة؟. بلى، وبما أنه يفهم الطبيعة باعتبارها الطبيعة الكلية وليست طبيعة الشيء الجزئي فقط، فإن العلة الفاعلية التي ينسبها الكندي للطبيعة، ينسبها إلى الطبيعة بالمعنى الكلي العام، وليس إلى طبيعة الشيء المتكون. وبذلك تكمن العلة الفاعلية لتكون شيء طبيعي، أو فساده في شيء طبيعي آخر بالإشتراك مع أشياء أخرى حسب القوانين الكلية للطبيعة، والسنن التي تجري عليها أفعالها في الكون والفساد والاستحالة، وبذلك يخرج الكندي العلة الفاعلية من داخل طبيعة الشيء المتكون ولكنه لم يخرج بها عن الطبيعة ككل.

ومن ثم يمكننا القول أن الكندي نجا من التناقض الذي وقع فيه أرسطو عندما أثبت إحداث الشيء لذاته، ولكنه لم ينج من القول بإحداث شيء طبيعي لشيء طبيعي آخر.

وينسبه العلة الفاعلية والغائية إلى صورة شيء طبيعي غير صورة الشيء المتكون، يكون مفهوم العلة العنصرية أي الهيولي والعلة الصورية في الشيء الطبيعي عند الكندي مختلفاً عن مفهومها عند أرسطو. فهما عند الكندي مبدآن للكائن المحسوس في وجوده وعدمه وليس باعتبارهما مكونين ومحدثين له، فقوله بهما من قبيل التحليل لوجود الكائن وليس تعليلا لهذا الوجود، وأصله ومنشئه.

(١) الكندي ـ كتاب الكندي في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد الرسائل جـ ١ ص ٢١٨.

(٢) نفس المصدر والصفحة ص ٢١٨.

نتنهي من كل ما سبق إلى أن الكندي ينسب فاعلية خاصة للطبيعة ككل تتمثل في تأثير الأشياء بعضها في بعض، وفعل الأشياء بعضها في بعض، وإحداث الأشياء بعضها لبعض، ما دام هذا التأثير يشمل حركة الكون والفساد. وهذا يعود بنا إلى القضية الرئيسية في بحثنا والتي تتمثل في التعارض القائم بين نسبة فاعلية مطلقة لله عز وجل وبين نسبة فاعلية خاصة لغيره هي هنا متمثلة في الطبيعة.

وعلاوة على أن نسبة فاعلية للطبيعة تتعارض مع إثبات طلاقة الفاعلية الإلهية فإن ذلك يقيم صعوبة فكرية أخرى أمام هذا التفسير حيث أنه يؤدي إلى القول بوقوع الفعل من فاعلين، وحدوث الشيء بمحدثين، وذلك مرفوض عقلاً.

هنا يلجأ الكندي إلى فكرة العلة القريبة والعلة البعيدة، وإلى فكرة الفعل الحقيقي والفعل المجازي، ويثبت حدوث الشيء بفاعلين وعلتين بل بأكثر من فاعل وعلة بل بسلسلة من العلل متعددة الحلقات. ومن ثم فرق بين علة قريبة مباشرة يحدث معلولها تالياً لها أو لحدوثها على الفور، وبين علة بعيدة ينفذ تأثيرها إلى المعلول خلال عدد من الوسائط هي أيضاً علل. فالعلة الفاعلة عند الكندي نوعان: (أما أن تكون قريبة وأما أن تكون بعيدة)[1].

نخرج من هذا كله بأن الكندي ينسب للطبيعة ككل فاعلية خاصة من شأنها إحداث الحياة والموت على الأرض بما في ذلك حياة الإنسان، وهو ينسب للعالم فاعلية خاصة كعلل وسيطة بين فاعلية الإله وفاعلية الطبيعة.

ويؤسس الكندي تفسيره لانتقال تأثير الفاعلية الإلهية خلال العلل الوسيطة إلى الطبيعة على مبدأ الحتمية الطبيعية، الذي يحكم العلاقة بين العلة والمعلول، حيث لا يقصر الكندي هذه الحتمية على الطبيعة فقط بل هي عنده جبرية إلهية شاملة تصدر من الواحد بإذنه وتنتهي بالحدث الطبيعي.

وهذه النتيجة تستلزم منا بحث مفهوم الفاعلية في العالم ونعني بها فاعلية الفلك والأجرام السماوية عند الكندي.

---

(١) المصدر السابق ص ٢١٩.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

(جـ) الفلك وفاعليته عند الكندي:

العالم المحسوس عند الكندي محدود (وهو جرم لا فراغ فيه)[1] أي أنه جسد واحد متصل وليس مجرد فضاء شاسع تسبح فيه الأجرام السماوية حسب نظام كلي، وحسب نظام خاص لكل جرم كما هو تصور علم الفلك الحديث، ولكنه يتصوره كائناً حياً واحداً ذا نفس واحدة، هي النفس الكلية، وجسد هو جرم العالم الكلي.

فالعالم حيوان واحد (وأن نتوهم الكل حيواناً واحداً متصلا)[2] ويحدد موضوع النفس الكلية في أقصى وأعلى جرم العالم (وفي أكثره ـــ أي في الجرم العالي الأشرف ـــ القوة النفسانية الشريفة الفاعلة فيما دونها، هذه القوى النفسانية، على قدر الأمر الأصلح في كل واحد من ذوات الأنفس كإنسان واحد) فهو يتمثل العالم كإنسان واحد ذي عقل ونفس وجسد، وليس لديه من قوانين العقل والمنطق ما يمنعه من هذا القول (فما الذي ينكر أن تكون القدرة الحق التامة مثلت الكل مثال حيوان واحد)[3] ومن ثم ينتهي الكندي إلى جعل العالم الأقصى (حي بالفعل أبداً مفيد الجرم الأدنى الواقع تحت الكون، الحياة إضطراراً)[4] أي أن الفلك عنده هو علة الحياة والتغير في العالم المحسوس، و يدلل الكندي بدليل منطقي على أن (الفلك هو العلة الفاعلة لكل مكون)[5] في هذا العالم، فيقيم دليله على أن الفلك كائناً حياً، ثم هو ليس بعلة عنصرية أو صورية، لأنه لا يتحول ولا يفسد وكذلك ليس يفسد وكذلك ليس هو علة غائية، لأن العلة الغائية عنده لاحقة بالشيء الذي من اجله كان الشيء، (كالتحصين الذي من أجله كان البيت شيء يلحق بالبيت. ومن ثم فلم يبق إلا أن يكون الفلك علة فاعلة.

ولا يماثل الكندي بين نوع الحياة التي يحيا بها الفلك لأنه عنده (مبتدع لا من

---

(١) الكندي رسالة الكندي إلى أحمد بن المعتصم في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى رسائل الكندي جـ ١ ص ٢٦١.

(٢) نفس المصدر ص ٢٦٠.

(٣) نفس المصدر ص ٢٦١.

(٤) نفس المصدر ص ٢٦١.

(٥) نفس المصدر ص ٢٥٢.

شيء) بينما الكائنات الحية على الأرض هي مبتدعة من شيء، أي لا تنطبق عليها فكرة الابداع والخلق بقدر انطباق هذه الفكرة على الفلك، حيث أن المحسوسات حدثت بالتحول من شيء إلى شيء آخر، ومن ثم كانت فاسدة بينما الجرم حي وليس بفاسد ولا ميت إلى المدة التي قدرها الله عز وجل حيث يقرر الكندي أن (الحي الكائن الفاسد جرم حساس متحرك، والجرم ليس الذي هو بكائن ولا فاسد بل مبتدع لا من شيء)[1] فالفلك غير مكون من غيره، بل مبتدع ابداعاً عن ليس، وليس بفاسد إلى غيره، لأنه قد تقدم أن أي فاسد فإلى ضد فساده يفسد، وإنه لا ضد للفلك)[2].

فالحياة عند الكندي نوعان: نامية ولا نامية، والفلك حي بالنوع الثاني ومن ثم فقد نفي عنه التحول، فهو دائم مدة العالم إلى نهايتها، ومن ثم (فالفلك حي فهو حساس متحرك، أي له قوة الحي)[3].

وبعد أن يثبت الكندي أن الأجرام حية حساسة متحركة، وأنها علة الحياة الحيوانية والنباتية على الأرض يبرهن على أنها ناطقة، و يقيم برهانه على أساس أنها علة كون الإنسان، والعلة أشرف وأسمى من المعلول وبما أن الإنسان ناطق فيلزم أن تكون الأجرام ناطقة، لأنها (علة كوننا، الفاعلة نطقنا، الذي هو نوعنا)[4].

وبذلك يتبين لنا أن الكندي يثبت ـــ الذي هو علل وسيطة بين الإله وبين الأحياء على الأرض ـــ دعامتين من دعائم الفاعلية الثلاث:

الحياة ذات القوة المؤثرة لأحداث الحياة في عالم الكون والفساد.

ثم العلم أو النطق والتمييز والسمع والبصر كذلك.

ومن ثم يبقى علينا البحث عن الدعامة الأخيرة من دعامات الفاعلية الثلاث ونعني بها الإختيار أو المشيئة الحرة المختارة.

فهل يثبت الكندي للأفلاك إرادة واختياراً؟

---

(١) نفس المصدر ص ٢٦١.

(٢) نفس المصدر ص ٢٥٣.

(٣) نفس المصدر والصفحة.

(٤) المصدر السابق ص ٢٥٥.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الحق أن الكندي إذا تصور الأشخاص السماوية أو الأفلاك ذوي إرادة حركة مختارة فإن ذلك يعني بالضرورة أنه ينسب فاعلية حقيقية للأجرام السماوية مما يستتبع تأثيراً على مفهوم القدر من ناحية، وعلى موقف الإنسان وفاعليته وحريته من ناحية أخرى.

ينتهي الكندي في تفسيره لمعنى الطاعة إلى أنها تقال على (الإنتهاء إلى أمر الأمر إنما يكون بالاختيار، والاختيار يكون لذي الأنفس التامة المنطقية) [1] فهو يقرن إذا بين النطق والاختيار ويجعلها متلازمين في الكائن الحي، يقول (فإذا تقدم ما أردنا تقديمه من هذا القول فلنقل الآن في الأبانة عن الجرم الأعلى من العالم بجميع أشخاصه، أنه حي مميز، ليتضح أنه مطيع طاعة اختيارية بأقاويل منطقية ظاهرة الإيضاح) [2].

والحق أنه لو لم يقل الكندي ذلك صراحة لالزمناه به، وذلك لأنه جعل الفلك عاقلا مميزاً ناطقاً، لا لكونه علة حياة الإنسان القريبة فقط، بل لأنه علة كون الإنسان عاقلا ناطقاً فإذا كان الإنسان عنده ذا إرادة مختارة استتبع ذلك بالضرورة أن يتميز الفلك بإرادة مختارة أيضاً باعتباره أنه حدوث كائن مشيئة مختارة هو الإنسان، ولاشك أن الكندي قد كفانا هذا الإلزام والتدليل عليه بهذا التقرير الصريح. بل أنه في هذه الرسالة يجعل اختيار الفلك هو الفكرة التي يريد أن يصل إليها ويدلل عليها. ومن أجل هذه الفكرة أثبت أن الفلك حي حساس سميع بصير ناطق مميز ومن ثم وجب أن يكون مختاراً.

وبهذا يكون الكندي قد أثبت للفلك دعائم الفاعلية الحقيقية الثلاثة: القدرة والعلم والإختيار، مما يوحي إلى الذهن أنه ينسب فاعلية حقيقية للأجرام، وليست فاعلية مجازية. بيد أن النظرة المتأنية المتعمقة توضح لنا أن الاختيار الذي ينسبه القرآن الكريم للأجرام مقصور على طاعة الله عز وجل، ومن ثم يكون فعلها من قبيل فعل الملائكة حيث لا مخالفة لأفعال الاثنين لأمر الله عز وجل وقدره. وتكون الأجرام بذلك مطيعة لله على الدوام مما يستتبع أن أفعالها وآثارها تنسب لها على

(١) المصدر السابق ص ٢٤٦.

(٢) المصدر السابق ص ٢٤٧.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المجاز لله عز وجل على الحقيقية فالكون كله طيع لله عز وجل، بيد أن بعض الأنس والجن ــ المخلوقين المبتلين ــ غير مطيعين لله عز وجل في الجانب الإبتلائي من حياتهم ــ وإن كانوا خاضعين له سبحانه وتعالى في الجانب الجبري من كينونتهم وحياتهم.

وطاعة السماوات والأرض لله عز وجل ليست من قبيل طاعة الأنس والجن الاختيارية، لأن الطاعة والخضوع يشتركان معاً في أن كل منها استجابة لأمر الأمر واستسلام تام لمشيئته وإرادته. إلا أن الطاعة تكون استجابة لأمره وإرادته صدوراً عن الجانب الاختياري للمطيع المختار، أي بإرادته، في الوقت الذي يكون فيه مستطيعاً للمعصية.

أما الخضوع فهو استجابة لأمره ومشيئته، ليس صدوراً عن الجانب الإختياري الإرادي، ولكن صدوراً عن الجانب الجبري، ومن ثم لا يكون قادراً على المعصية حين يستجيب للأمر، وهذا هو الفرق بين طاعة الأنس والجن وبين طاعة السماوات والأرض والأجرام والملائكة.. وكل مخلوق. ومن ثم قال تعالى ﴿ثم استوى إلى السماء فقال لها وللأرض إئتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين﴾ وهذا أمرهما أن تستجيبا لأمره طوعاً أو كرهاً، وهذا يعني الجبر والتسخير وليس التسخير لأن التسخير كان يقتضي أن يكون القول إئتيا أو لا تأتيا ولكنه تعالى قال إئتيا طوعاً أو كرهاً أي سواء أردتما أم لم تريدا. وهذا جبر وتسخير.

ولا يقدح في هذا قول السماوات والأرض: أتينا طائعين، لأن الطاعة هنا تعني قبول التسخير مع الرضا دون السخط، وهذا شأن كل المخلوقات سوى الأنس والجن، حيث تلبي أمر الله عز وجل حباً وإقراراً بالعبودية رغم أنها مسخرة بهذا الأمر.

فأمر الله تعالى بالنسبة لكل المخلوقات سوى الأنس والجن أمر كوني نافذ وهذا معنى استجابتها لأمر الله طائعة أي راضية بأن تتعامل مع أمر الله تعالى باعتباره أمر كونياً فقط.

أما أمر الله بالنسبة للجانب الإبتدائي في الكينونة البشرية والجنية فهو أمر

تخييري ابتلائي يستطيع الكائن المبتلي أن يستجيب له طوعاً، أو لا يستجيب له طوعاً وليس فيه مجال للإكراه.

ومن ثم فنسبة التأثير والاختيار والنطق للفلك يعني نسبة فاعلية مستقلة حقيقية له خاصة إذا كان هذا التأثير هو علة الحياة والموت وجعل الإنسان ناطقاً عاقلا مميزاً. أي أن تأثير الفلك عند الكندي فعل حقيقي لأنه صادر بمقومات الفاعلية الثلاثة: الإرادة والقدرة والعلم.

ولا يكون ثمة فرق بين فعل الفلك وفعل الله عز وجل سوى أن فعل الفلك ـــ عند الكندي ـــ في حياة الإنسان والأحياء في الأرض فعل مباشر بينما فعل الإله عنده غير مباشر أي عن طريق وسائط هي الأفلاك ولا أدل على هذا من تقليل الكندي لتميز الإنسان بالعقل حيث يرجع ذلك إلى كون الفلك عاقلا و بتأثيره صار الإنسان عاقلا.

وهذا المذهب هو التأصل الفلسفي لعقائد الشرك والوثنيات التي تنحدر إليها البشرية في جاهلياتها حيث يتخذون الأفلاك أرباباً من دون الله تعالى. إن مذهب الكندي يوجب على الإنسان ـــ أو هو يؤدي بالضرورة إلى توجه الإنسان إلى الأفلاك بالدعاء والطلب ما دامت هي العلل المباشرة لحياته وموته ونفعه وضره وما أشركت الأمم المشركة وعبدت الأجرام إلا من خلال هذه العقيدة الضالة.

صحيح أن الكندي لم يقل بهذا صراحة ولكن مذهبه يلزم به و يؤدي إليه.

ومعلوم من الدين بالضرورة أن من ينسب الإحياء والإماتة والنفع والضر لشيء من دون الله تعالى مشرك اعتقاداً إذا كان هذا ما يؤمن به سواء صرح به أم لم يصرح والحق أن الكندي يصرح بذلك بلا مواربة حين نسب الإحياء والإماتة والعقلانية عند الإنسان للأفلاك وحركتها وجعل لها نفوساً ذوات مقومات كاملة مستقلة للفاعلية. ولا ينقذه من هذا الحكم قوله أن فاعلية الفلك مجازية وفاعلية الإله حقيقية لأن كل مشركي البشرية على اختلاف عصورهم وأزمانهم ومجتمعاتهم وعقائدهم قالوا ذلك حينما نسبوا لأربابهم وآلهتهم، يعبدونها لتقربهم إلى الله زلفى واتخذوهم وسائط يتلقون من خلالها بركات الإله وخيراته و يتقون بشفاعتها ضرر القدر ومصائبه.

إن عقيدة التوحيد الإسلامية توجب على المسلم أن ينسب كل شيء لله عز وجل خلقاً وتدبيراً وأن ينسب المعاصي إلى فاعليها من الأنس والجن ولكن حتى هذه المعاصي من خلق الله عز وجل.

إن رسول الله ﷺ ينبهنا إلى الشرك الخفي ويحذرنا من أن الشرك يأتي في صورة التعبير السيء مثل قولنا «مطرنا بنوء كذا» فقال عليه الصلاة والسلام (لا عدوى ولا هامة ولا نوء ولا صفر) رواه مسلم. أي أن من ينسب فاعلية ما إلى شيء ما من المخلوقات وقع في الشرك.

فعقيدة التوحيد ــ من ثم تلزمنا أن نؤمن بأن الأفلاك والأجرام مخلوقات مسخرة بأمر الله تعالى فتأثيراتها بأمره ومشيئته وبخلقه عز وجل فهو وحده المحي والمميت هو الذي ينبت الزرع بالماء الذي ينزله بالمطر الذي خلقه من قبل فلا ننسب الانبات إلى المطر أو إلى الحارث أو إلى البذور أو إلى الأرض أو إلى الشمس أو إلى شيء آخر مما يدخل كأسباب في نمو النبات. لأن الله تعالى هو خالق السبب وخالق المعلول عند أو بعد خلقه للسبب أو العلة.

وقد بين لنا الله عز وجل في كتابه الكريم أن السماوات والأرض مسخرات بأمره فلا اختيار ولا إرادة ولا عقل ولا تأثير مستقل لها، وكذلك ولا علم لها يمكنها من التدبير إنما التدبير والفعل والخلق لله وحده قال تعالى ﴿الله الذي خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش، ما لكم من دونه من ولي ولا شفيع، أفلا تتذكرون، يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون﴾[1] فالأمر يدبره الله عز وجل من السماء إلى الأرض وليس من دونه ولي أو شفيع أو وسيط بينه وبين خلقه يشاركه الأمر والتدبير كعلل وسيطة لها اختيار وقدرة وعلم كما يزعم الكندي.

إن مذهب الكندي يجعل الأفلاك أرباباً من دون الله عز وجل والله عز وجل هو الرب وحده، ينفرد بالربوبية في الكون كما ينفرد بالألوهية قال تعالى ﴿إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش

(١) سورة السجدة: الآيات ٤-٥.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يغشي الليل والنهار يطلبه حثيثاً والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين﴾ (١).

فأثبت سبحانه الربوبية (الخلق والتدبير والإرداة والتنظيم والإمداد) له وحده ثم فصل هذا الإثبات بأن حركة الأفلاك وما يتولد عنها عن حركة الليل والنهار هي بفعل الله وخلقه وتدبيره وأمره وحده لأن الأفلاك مسخرة بأمره سبحانه وتعالى وما كان مسخر بأمره لا إرادة له ولا اختيار﴿والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره﴾.

ثم قال عز من قائل﴿ألا له الخلق والأمر﴾وليس لأحد من خلقه معه إرادة أو اختيار أو قدرة مشاركة لمشيئته وقدرته سبحانه وتعالى.

ومن ثم يتضح لنا أن مذهب الكندي في تفسير العالم والكون المخلوق مخالف لمبادىء التوحيد الإسلامي. ويحق لنا أن نقرر أنه وقع في أصول الشرك والوثنية التي تردت إليها الأمم والشعوب الوثنية التي عبدت الكواكب كالصابئة سواء أدرك ذلك هو أم لم يدركه.

(١) سورة الأعراف: آية ٥٤.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

٣ ـ مفهوم الإنسانية وأثره على مفهوم القدر (أو الضرورة النفسية)

مع أن تفرق رسائل الكندي يخفي عنا معرفة موضع بحث الإنسانية في نسقه الفلسفي إلا أن تعريفه الأرسطي للنفس بعامة، ومفهومه للنفس الإنسانية الذي يقدمه متفقاً في كثير من مبادئه مع أفلاطون، يجعلنا نقرر باطمئنان أن النفس الإنسانية عنده تأتي بعد مبحث الطبيعة والألوهية كما هو الحال عند أفلاطون وأرسطو. ومن ثم فهو يرى الإنسان فرداً من أفراد الطبيعة وأحد الأنواع الحية فيها.

وهذا يتضح لنا من تعريفات الكندي الثلاثة للنفس فهي (تماميه جرم طبيعي ذي آلة قابل للحياة)[١] وهو يعني بكلمة تمامية: كمال أول وجرم: جسم. ومن ثم فهو متفق مع أرسطو في تصوره للنفس باعتبارها مصدر حياة الكائن الحي.

وربما كان تعريفه الثاني أكثر وضوحاً واتفاقاً مع أرسطو حيث يقول (هي استكمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة)[٢] وهذا التعريف ينطبق على تعريف أرسطو للنفس بصفة عامة باعتبارها صورة الكائن الحي.

أما التعريف الثالث فهو ينطبق بصفة خاصة عل النفس الإنسانية (هي جوهر عقل متحرك من ذاته بعدد مؤلف)[٣] والعدد المؤلف هو الجسم الحي ذو الأعضاء.

وبالرغم من أن هذه التعريفات تجعل الإنسان لاحقاً في الوجود لأنواع

(١) الكندي رسالة الحدود ـ رسائل الكندي جـ ١ ص ١٦٥.
(٢) المصدر السابق ص ١٦٥.
(٣) المصدر السابق ص ١٦٥.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الأحياء الأخرى، وموجوداً طبيعياً، وليس كائناً متميزاً منفرداً عنها من حيث الأصل والنشوء، إلا أننا نجد عند الكندي حداً للفلسفة يجعل الإنسان ومعرفته هدفاً وغاية في ذاتها، حيث يقول (وحدوها أيضاً فقالوا: الفلسفة معرفة الإنسان نفسه) [1] بل إنه يرتفع معرفة الإنسانية إلى أهمية معرفة الألوهية أو إلى درجة قريبة من هذه الأهمية فيقول (الفلسفة هي معرفة الأمور الإلهية والإنسانية) [2] ومع ذلك فإن مفهوم الكندي للنفس بعامة والنفس الإنسانية بخاصة لم يخرج عن مفهوم فلاسفة اليونان لهما، وذلك بالرغم من أنه يقترب من القرآن الكريم قليلا حين يحاول تعريف الملائكة مع تعريفه للإنسانية والحيوانية، والملائكة، كما هو معلوم، كائنات يتحدث عنها القرآن الكريم وليس لها نظير في الفلسفة اليونانية ــ بالرغم من ذلك ــ فإن الكندي، لم يخرج عن مفهومي الإنسانية والحيوانية في الفلسفة اليونانية.

فهو يقول في رسالة الحدود:

الإنسانية: (هي الحياة والنطق والموت).

الملائكة: الحياة والنطق.

الحيوانية: (هي الحياة والموت)[3] .

وهذا التعريف للملائكية ينطبق إلى حد كبير على مفهوم العقول المفارقة والعقل الفعال عند أرسطو، وكائنات عالم المثل عند أفلاطون وكذلك تنطبق على ما أسماه الكندي بالأمور الإلهية العلوية وهي العقل الكلي والنفس الكلية حيث أن الأفلاك عنده حية ناطقة.

بالنسبة لتعريف الإنسانية فهو لا يخرج عن تعريف أرسطو للإنسان بأنه حيوان ناطق من حيث أن الإنسانية عنده تزيد على الحيوانية بالنطق فقط.

بل إن الإنسان ككائن طبيعي لا تخرج نفسه عن تعريف الطبيعة، ويدل على ذلك ما يورده الكندي من أقوال الفلاسفة في الطبيعة بما يذكرنا بتعريفي أرسطو

---

(١) الكندي رسالة الحدود رسائل الكندي جـ ١ ص ١٧٣.

(٢) نفس المصدر والصفحة.

(٣) رسالة الحدود مجموعة رسائل الكندي جـ ١ ص ١٧٩.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

للطبيعة والنفس النباتية ثم الحيوانية ثم العاقلة على الترتيب بقول الكندي (تسمي الفلاسفة الهيولي طبيعة، وتسمي الصورة طبيعة، وتسمي ذات كل شيء في الأشياء طبيعة، وتسمي القوة المدبرة للأجسام طبيعة)(١).

ولقد مر بنا كيف قابل أرسطو بين طبيعة الشيء الطبيعي ونفس الكائن الحي، من حيث أنه جعل كل منهما مصدراً للحركة والفاعلية. ولكن قد يستطيع الباحث في بادىء الأمر أن ينسب إلى الكندي باطمئنان مذهب أفلاطون وأرسطو في النفس. لأن ما جاء عن النفس في الحدود لم يرد بالصيغة التي تدل بصراحة على أن الكندي يعبر فيها عن آرائه الخاصة. ولكن من الإنصاف للحق أيضاً أن نقرر أنه لم يرد في هذه الرسالة ما يدل على رفض الكندي لهذه الآراء أو ترجيح أحدها على الآخر. ومع ذلك كله فإن البحث في رسائل الكندي الأخرى يدلنا على ما يفيد موافقته الصريحة بل تحمسه نحو آراء أفلاطون ثم أرسطو في النفس.

في رسالة في النفس تأتي تحت عنوان (رسالة أبي يوسف يعقوب بن إسحق الكندي في القول في النفس المختصر من كتاب أرسطو وأفلاطون وسائر الفلاسفة)(٢).

وهذا العنوان يفيد اقتباس الكندي وتلخيص أقوال الفلاسفة في النفس بعامة وأقوال أفلاطون وأرسطو بخاصة، فهل يمكن القول أنه يقتبس ما يراه مقنعاً لعقله مرضياً لنفسه مع ترك ما يراه غير ذلك؟

الواضح أنه يميل إلى مذهب أفلاطون في النفس أكثر من مذهب أرسطو مع أنه يعرض تعريف الأخير لها، والدليل على هذا قول الكندي (إن النفس بسيطة ذات شرف وكمال، عظيمة الشأن جوهرها من جوهر البـاري عز وجل كقياس ضوء الشمس من الشمس)(٣) وهذه الخصائص التي ينسبها للنفس تدل على تأثره بأفلاطون في قوله بالفيض، وهو يؤكد نسبة النفس إلى الألوهية عندما يقرر بأنها (منفردة عن الجسم مبـاينة له، وإن جوهرها جوهر إلهي روحاني)(٤).

---

(١) نفس المصدر والصفحة.

(٢) رسائل الكندي في الفلسفة جـ ١ ص ٢٧٢.

(٣) نفس المصدر ص ٢٧٣.

(٤) نفس المصدر والصفحة.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ولا شك أن وصف النفس بأنها جوهر إلهي يثير صعوبات فكرية تمس مفهوم الألوهية، حيث أصر الكندي بشكل واضح وملح على إفراد الإله بالواحدية ونفي الجنسية عنه، بينما قوله بأن جوهر النفس من جوهر الباري يتعارض مع ذلك، ولا نستطيع بسهولة أن نتوصل إلى التأويل الذي يرفع هذا التضارب، بحيث يتمشى هذا الوصف للنفس مع أفراد الإله الواحدية الجنسية عنه، بل إن هذا يعد دليلاً جديداً نضيفه إلى الأدلة السابقة التي تجعل قضية إفراد الإله بالأزلية محل شك، وأخذ ورد عنده، حيث تصبح النفس أزلية ما دامت من جوهر الإله الأزلي. فإذا علمنا أن الكندي يقرر أن النفس (إذا فارقت البدن علمت كل ما في العالم، ولم يخف عنها خافية)[1] فإنها تصبح متصفة بالعلم على الوجه الذي يوصف به.

وهو يستدل على صحة هذا الخبر الغيبي بأن بعض الفلاسفة ينكشف لهم علم الغيب ومعرفة حقائق الأشياء في حياتهم البشرية، نتيجة ترفعهم عن الماديات بمجاهداتهم النفسية واشتغالهم بالنظر العقلي المجرد. فإذا قسنا ذلك على تخلص النفس من الجسد المادي نهائياً بالموت، فإنها حسب زعمه تصير في عالم الحق، وتعرف كل الحق. ثم يعلق الكندي على ذلك بقوله (ولقد صدق أفلاطون في هذا القياس وأصاب به البرهان الصحيح)[2] وذلك يدل على أن الكندي يذهب مذهب أفلاطون في النفس بعامة، وفي خلودها وأحوال هذا الخلود بخاصة.

أما مبحث الأخلاق فهو وثيق الصلة بمشكلتنا حيث أن السلوك الخلقي هو ما ينسب للإنسان و يصدر عنه كما أن الأخلاق هي المسرح الحقيقي الذي تظهر عليه قضية الحرية.

و يعتنق الكندي في الأخلاق مذهب أفلاطون، فيأخذ بنظرية الفضائل النفسية الثلاث: الحكمة والنجدة والعفة باعتبار النفس ذات ثلاث قوى رئيسية، أو ذات نفوس ثلاثة هي النفس العاقلة والغضبية والشهوية. فيجعل لكل نفس فضيلتها ولكنه يجعل النفس العاقلة حاكمة للغضبية وللشهوية، ومن ثم يجعل الحكمة على رأس الفضيلتين الأخريين، وحاكمة لهما من حيث أنها فضيلة القوة النطقية والحكمة هي علم الأشياء الكلية بحقائقها.

---

(١) نفس المصدر والصفحة.

(٢) نفس المصدر السابق ص ٢٧٤.

كما إنه يأخذ بتعريف أرسطو للفضلية من حيث أنها وسط بين إفراط وتقصير[1] ومن أخطر ما يتبع فيه الكندي فلاسفة اليونان بعامة، وأفلاطون وأرسطو بخاصة، ويخالف فيه مبادىء الإسلام وآيات القرآن مخالفة صريحة هو ربطه مصير الإنسان بعد الموت بالمعرفة، وليس بالسلوك الخلقي، يقول الكندي (ومن كان أكثر دأبه الفكر للتميز ومعرفة حقائق الأشياء والبحث عن غوامض العلم، كان إنساناً فاضلا قريب الشبه من الباري سبحانه)[2].

بل يصل الكندي اتباعاً لأفلاطون في مذهبه في أحوال النفس الإنسانية بعد الموت إلى حد ينأى به كثيراً عن حقيقة الآخرة، وأحوال الإنسان بعد الموت في القرآن الكريم والسنة، فيورد آراء أفلاطون في أحوال النفوس بعد الموت بما يفيد موافقته عليها واقتناعه (فأما أفلاطون فقال في هذا المعنى إن مسكن الأنفس العقلية إذا تجردت هو كما قال الفلاسفة القدماء في عالم الفلك في عالم الربوبية حيث نور الباري[3] أما النفوس التي لم تحظ بقسط كاف من المعرفة ومن ثم أصبح فيها دنس وأشياء خبيثة)[4] بسبب خلوها من العمل والحكمة، فمنها ما يصير إلى فلك القمر فيقيم مدة من الزمان، فإذا تهذبت ونقيت، ارتفعت إلى فلك عطارد فتقيم هناك مدة من الزمان، فإذا تهذبت ونقيت ارتفعت إلى فلك كوكب أعلى فتقيم في كل فلك مدة من الزمان حتى تتطهر وترتقي رو يداً رو يداً إلى أن تصير إلى عالم العقل باختيارها عالم الأفلاك وعندها (لا تخفى عليها خافتة وصارت تعلم كل الأشياء قليلها وكثيرها كعلم الإنسان بإصبعه الواحدة أو بظفره)[5].

ومن ثم تصبح هذه النفس صالحة لمشاركة الإله في تدبير العالم، يقول الكندي (و يعرض إليها الباري أشياء في سياسة العالم تلتذ بفعلها أو التدبير لها)[6].

فالنفس الإنسانية السعيدة بعد الموت فاعلة ومدبرة لشأن من شئون العالم.

وليس ذلك تلخيصاً لأقوال أفلاطون فقط، وإنما هو مذهب الكندي الذي

---

(١) الكندي رسالة الحدود ـــ رسائل الكندي جـ ١ ص ١٧٨.

(٢) نفس المصدر السابق ص ١٧٧.

(٣) الكندي رسالة إلى يعقوب ابن اسحق الكندي في القول في النفس بمسائل الكندي ص ٢٧٥.

(٤) نفس المصدر السابق ص ٢٧٧.

(٥) نفس المصدر ص ٢٧٨.

(٦) المصدر السابق ص ٢٧٨.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يستحسنه و يؤمن به والدليل على ذلك قوله معقباً بما يفيد الموافقة والإعجاب (ولعمري لقد وصف أفلاطون وأوجز وجمع في هذا الإختصار معاني كثيرة)[1] مما يدل على عدم معارضة الكندي لكل ما جاء في النفس الإنسانية وأحوالها في المعاش والمعاد عند أفلاطون.

ولئن كان الكندي قد أثبت فاعلية ما للنفس الإنسانية بعد الموت تشارك بها في سياسة العالم، فإنه لم يتحدث عن الفاعلية البشرية في هذه الحياة ــ فيما وصلنا من رسائله ــ حديثاً مباشراً متصلا يفيدنا في معرفة مذهبه في مدى فاعلية الإنسان ولكن وصلتنا عدة تعريفات في رسالة الحدود عن الإرادة والعزم والعمل والفعل والخاطر والسانح. وكلها تفيد أنه يعتقد في وجود إرادة مختارة للإنسان، حيث لم يجعل للإرادة من عمل سوى الاختيار بمعنى خاص، وسيأتي مناقشة ذلك في فصل لاحق بإذن الله تعالى.

---

(١) المصدر السابق ص ٢٧٨.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

٤ ــ مفهوم القدر بين الفاعلية الإلهية والحتمية الطبيعية.

أ ــ تعارض الفاعليات الثلاث:

بعد استعراض مفهوم الكندي للألوهية وتصوره للعالم ومذهبه في النفس الإنسانية، ننتقل الآن إلى استعراض عناصر مشكلة الحرية في فلسفته وموقفه منها.

ذلك أنه لا يكفي من الفيلسوف أن يثبت للإنسان إرادة مختارة حتي نعتبره من أنصار الحرية الإنسانية، وإن كان يكفي أن ينفي الإرادة الحرة المختارة عن الإنسان حتى نصفه بالجبرية، لأن الذي يهمنا في بحثنا هو بيان مدى توافق إثباته للإرادة الإنسانية الحرة مع الآراء الأخرى في فلسفته، بحيث يكون المفكر قائلا بالحرية الإنسانية بحق ــ إذا كان مفهومه للقدر الإلهي والضرورة الطبيعية يسمحان بهذه الحرية وهذا الأمر يوجب علينا بحث مفهوم القدر أو الفاعلية الإلهية في العالم المخلوق وموقف الإنسان منه. وذلك ما سنحاول كشفه عند الكندي.

من رسائل الكندي التي وصلتنا رسالة بعنوان (كتاب الكندي في الابانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد)[1] وهذا العنوان، وكذا مضمون الرسالة، يفيدان بما لا يدع مجالا للشك أو التأويل نسبة الفاعلية إلى العلة الطبيعية حتى بالنسبة لحركة الكون والفساد التي يتخلق بها الشيء ويفنى.

وبالرغم من أن الكندي رفض رفضاً قاطعاً وحاسماً أن يكون الشيء علة كون ذاته، إلا أنه لا يرفض نظرية العلل الأربع الأرسطية فيقرها ويجعلها أساساً لتفسيره لعالم الكون والفساد، كما أنه يثبت الحتمية للعلاقة بين العلة والمعلول ومن ثم فهو يقول بحدوث المعلول بالضرورة إذا حدثت العلة، أي أنه يعطي الشيء الطبيعي بعامة والإنسان بخاصة فاعليته الذاتية.

(١) الكندي رسائل الكندي الفلسفية جـ ١ ص ٢١٤.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ومعلوم أنه ــ حسب نظرية العلل الأربع الأرسطية ــ يكون الفعل الصادر عن الشيء منسوباً إليه على وجه الأصالة والحقيقة وليس على وجه آخر.

ومع ذلك فإن الكندي ينسب بالقول الصريح المباشر للإله الفاعلية المطلقة في الكون حيث يصفه بأنه الفاعل الحق الأول. وهو ــ على عكس أرسطو تماماً ــ يثبت ويقرر أن الإله هو فاعل الكل ومبدع الكل (والمؤيس الكل عن ليس)[1] أي الموجد الكل من العدم، ومن ثم لا يحدث شيء أو فعل في العالم إلا بفاعليته، مع إثباته في نفس الوقت أحداث العلة للمعلول بفاعلية في العلة محدثة لحركة الكون والفساد.

فهو ينسب للطبيعة وبالتالي للإنسان فاعلية ذاتية خاصة، وللإله فاعلية مطلقة، ومن ثم يقفز أمام الذهن البشري تعارض واضح بين مفهوم الفاعلية الإلهية، وبين فاعلية الإنسان والطبيعة، حيث تمنع طلاقة الفاعلية الإلهية حدوث أي شيء في الكون بفاعلية سواها. لأنه إذا كان الكل من خلق الإله، فكيف يمكن أن ننسب حدوث شيء ما بعد ذلك لغيره، وكيف ننسب إلى الطبيعة حركة الكون والفساد، وبأي وجه من الوجوه.

وهكذا نجد أنفسنا ــ بسبب هذا التعارض ــ في حاجة إلى استجلاء العلاقة بين مفهومي الفاعلية الإلهية والفاعلية الإنسانية. وحيث أن مفهوم القدر بتضمن الضرورتين الإلهية والطبيعية، فإن علينا أن نعرف مفهوم الفاعلية الإنسانية وموقفها من القدر، بقدر ما تعطينا رسائل الكندي من تفصيلات حول هذا الأمر، الذي يدخل في صلب مسألة الحرية بشكل مباشر وهام.

(ب) الفاعلية الإلهية وعلاقتها بالحتمية الطبيعية:

ما هو مفهوم الفاعلية الإلهية؟ وكيف يوفق الكندي بينها وبين الفاعلية الطبيعية في إحداث الشيء؟

يؤسسها الكندي على خاصية الوحدة باعتبار الإله هو المنفرد بالوحدانية الحقة، وذلك حيث يصرح بأن كل الكائنات موجودة بمقتضى استمداد وحداتها من

---

(١) نفس المصدر ص ٢١٤.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الواحد الحق الأول، فيقول (فإذن فيض الوحدة عن الواحد الحق الأول هو تهوي كل محسوس وما يلحق المحسوس، فيوجد كل واحد منها إذا تهوى بهويته أياها. فإذن علة التهوي هي الواحد الحق)(١). وهذا قول واضح وصريح ينسب فيه وجود كل شيء إلى الإله.

بل يصرح الكندي بما يفيد إطلاق الفاعلية الإلهية أبعد من ذلك، إذ أنه لا يقصر حاجة العالم إلى المبدع في الهدوء لإخراجه من العدم إلى الوجود، فقط ثم يتركه بما وهبه إياه من وجود ذاتي مستقل بل هو يمده في كل لحظة من لحظات وجوده بما يفيد استمرار ذلك الوجود، بحيث أن الإله لو تخلى عن العالم ومنع عنه هذا المدد الوجودي لما بقي في الوجود لحظة واحدة.

وكأن الكندي بذلك لم يكن ينسب للعالم وجوداً ذاتياً مستقلا، أو هكذا يجب أن تكون نتيجة هذا القول، لأن كل مخلوق أو كائن محدث، هو موجود ما دامت وحدته قائمة في ذاته، تجمع كثرتها.

وهذا ينطبق على العالم ككل (فبالوحدة قوام الكل لو فارقت الوحدة عادت ودثرت مع الفراق معاً بلا زمان، فالواحد الحق إذن هو الأول المبدع الممسك كل ما أبدع فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته إلا عاد ودثر).

وهذا الفهم لفاعلية الإله في العالم يؤيده قول الله عز وجل ﴿إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده﴾ (٢) بل إن الكندي يستخدم اللفظ القرآني المعبر عن إمداد الله عز وجل الوجود للعالم وهو الإمساك عن الزوال.

ومن ثم يمكن القول باطمئنان أن الكندي يثبت أن الإله هو علة إبداع كل شيء، ثم هو الذي يمسك وحدة العالم إلى أجل وجوده. فهل يقول الكندي ــ بناء على ذلك ــ بفكرة الخلق الإسلامية باعتبارها التعبير القرآني عن فعل الفاعلية الإلهية أو عن أخطر وأهم أفعال الله عز وجل في الكون، من حيث أن القرآن والسنة يقصران الخلق على الله وحده؟.

---

(١) الكندي ــ كتاب الكندي إلى المعتصم بالله ــ الرسائل جـ ١ ص ١٦٢.

(٢) سورة فاطر: آية ٤١.

للإجابة على هذا السؤال علينا أولا أن نبين رأي الكندي في الفعل حيث يقال عنده على ضربين (الفعل الحق الأول وهو تأييس الأيسات عن ليس، وهذا الفعل بين أنه خاصة لله تعالى الذي هو غاية كل علة، فإن تأييس الأيسات عن ليس ليس لغيره وهذا الفعل هو المخصوص باسم الإبداع)(١) ومن ثم فإن الكندي ــ حسب هذا النص يفرد الإله بالخلق والإيجاد من عدم، ولا شك أن التوحيد الإسلامي يقضي بأن هذا الحكم ينسحب على العالم ككل وعلى الأشياء الجزئية الحادثة بحركة الكون والفساد. لأن حدوثها هو من قبيل الإبداع، أو هو حسب تعبير الكندي من قبيل تأييس الأيسات عن ليس. بل إن هذا النص السابق يكاد يكون شرحاً لفكرة الخلق القرآنية التي تعني إيجاد العالم من عدم، وإحداث الشيء بعد إن لم يكن، وإن لم يكن هذا الأحداث من عدم، وكان من شيء آخر.

ولكن الملاحظ أن الكندي يستخدم لفظ الإبداع بدلا من لفظ الخلق. وثمة فرق بينهما، حيث يمكن تفسير الإبداع بأنه إيجاد للصورة دون المادة، بينما يفسر الخلق على أنه إيجاد للصورة والمادة معاً أحياناً، وإيجاد للصورة مع استحالة المادة من مادة أخرى أحياناً. فإذا علمنا أن الكندي يأخذ بمصطلح الهيولي الأرسطية وهي ليست عند أرسطو عدماً كما أنها ليست وجوداً، تبين لنا أن الكندي ربما يتحاشى استخدام كلمة الخلق عن وعي بالفروق الدقيقة بينها و بين الإبداع، وإلا فما الذي يجعل الكندي لا يستخدم كلمة الخلق وهي كلمة عربية علاوة على كونها المستخدمة أكثر في القرآن الكريم؟.

ومن ثم يمكن القول أن الكندي ــ وهو ينسب وجود العالم ككل للفاعلية الإلهية ــ فإنه ربما يفسر هذه النسبة تفسيراً يختلف عن مفهوم الخلق القرآني.

هذا عن الضرب الأول من ضربي الفعل، أما عن الضرب الثاني فيقول الكندي (فإما الفعل الحق الثاني الذي يلي هذا فهو أثر المؤثر في المؤثر فيه فأما الفاعل الحق فهو المؤثر فيه من غير أن يتأثر هو بجنس من أجناس التأثر، فإذن

(١) الكندي رسالة الكندي في الفاعل الحق الأول الرسائل جـ ١ ص ١٨٢-١٨٣.

الفاعل الحق الذي لا ينفعل بتة هو الباري فاعل الكل جل ثناؤه)(١). وهنا يشعر الكندي بضرورة توضيح أفعال وآثار الموجودات الأخرى من دون الإله ما دام قد نسب له كل الإبداع والإيجاد والفعل والتأثير باعتباره الفاعل الحق فيقول (وأما ما دونه، أعني جميع خلقه فإنها تسمى فاعلات بالمجاز، لا بالحقيقة أعني أنها كلها منفعلة بالحقيقة) (٢) ذلك أن الكندي ــ كما مر بنا ــ ينسب فاعلية للطبيعة لإحداث الكون والفساد، وكذلك ينسب أحداث الكون والفساد للفاعلية الإلهية، فكان لزاماً عليه رفع هذا التعارض. فينسب الفعل للإله على الحقيقة وللطبيعة على المجاز، درءاً لهذا التعارض الناتج عن القول بحدوث مفعول واحد من فاعلين.

ولكن هذه المسألة تحتاج إلى بيان كيفية وقوع الفعل بالفاعلية الإلهية وبالفاعلية الطبيعية في نفس الوقت، ذلك لأن وصف الفاعلية الإلهية بأنها الفاعلية الحقة والأخرى مجازية هو محاولة من الكندي للمحافظة على طلاقة الفاعلية الإلهية، وفي نفس الوقت المحافظة على نسبة الأثر الصادر عن الشيء الطبيعي إليه، ولكن كيف يتم الفعل بهما، وما هو دور كل منهما في إنجازه؟.

هنا يحدث الكندي في مفهوم الفاعلية الإلهية أمراً جديداً تماماً على عقيدة الإسلام ومفهوم القدر، حيث يجعل فعل الإله نافذاً في كل المخلوقات، ليس بطريق مباشر ولكن عن طريق وسائط بينه وبين العالم.

فهو إذن يحاول أن يثبت العناية الإلهية للعالم كاملة تامة ولكنه ــ نظراً لقوله ينفي الحركة عن الإله من جهة، وتعطيل الصفات ومنع وصفه بأي صفة من صفات الفاعلية من جهة أخرى ــ فهو يضطر إلى القول بأن تأثير الإله وفعله في العالم لا يتم إلا بوسائط فاعلة، فالكائنات كلها منفعلة بالحقيقة، ولكنها ليست منفعلة عن الإله مباشرة، حيث يقتصر الفعل الإلهي المباشر على كائن واحد فقط (فأما أولها فمن باريه تعالى، وبعض عن بعض ــ فإن الأول منها ينفعل فينفعل عن الأول آخر وينفعل عن انفعال ذلك آخر، وكذلك حتى ينتهي إلى المنفعل

(١) نفس المصدر ص ١٨٣.

(٢) نفس المصدر والصفحة.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الأخير منها)(١). ومعنى ذلك أن الفعل الذي يحدثه الإله في شيء جزئي في عالم الكون والفساد يمر بموجودات عديدة كل منها منفعل من سابقة وفاعل في لاحقة، أي أنّ الموجودات كلها منفعلة من بعضها البعض وفاعلة في بعضها البعض فهي جميعاً حلقات في سلسلة محكمة مرتبطة بقانون الحتمية الذي يصدر به التأثير والفعل بالضرورة في المعلول.

ومن ثم فإن كل شيء يتكون أو يفسد أو يتغير إنما يحدث ذلك فيه بعلل قريبة وأخرى بعيدة، أو علة مباشرة وعدد آخر غير مباشر (فالمنفعل الأول منها يسمى فاعلا بالمجاز للمنفعل عنه إذ هو علة انفعاله القريبة، وكذلك الثاني، إذ هو علة الثالث القريبة في انفعاله حتى ينتهي إلى آخر المفعولات) (٢).

وبناء على ذلك أطلق الكندي على الإله العلة الأولى ـــ متبعاً في ذلك أرسطو ـــ وبالتالي فهو يثبت في الوجود بعده علة ثانية للعالم وثالثة ورابعة وهكذا، حتى آخر أنواع المعلولات، فيكون الإله بذلك هو العلة الأولى، وغيره علل أقل منه مرتبة في العلية، وهو يفترق عنها أيضاً في كونه علة وليس معلولا وغيره من العلل معلولات في نفس الوقت. كما إن ثمة معلولات في الوجود، ليست عللا.

وهذا التصور للألوهية ولعلاقة الإله بغيره ولفاعلية الإله، من شأنه أن يجعل الإله نوعاً في جنس هو جنس العلية ويتعارض مع ما سبق أن قرره الكندي حين نفي الجنس عنه.

كما أن تفسير الفاعلية الإلهية في العالم المحسوس بالوسائط الفاعلة هو ما عرف عن الكندي بقوله بفعل الإله في العالم بالتولد يقول الكندي (فأما الباري تعالى فهو العلة الأولى لجميع المفعولات التي يتوسط والتي بغير توسط بالحقيقة، لأنه فاعل لا منفعل بتة إلا أنه علة قريبة للمنفعل الأول، وعلة بتوسط لما بعد المنفعل الأول من مفعولاته)(٣).

وهذا يعني أن الإله علة بتوسط وبعيدة للأشياء الجزئية فليس فعله في العالم كله بعامة وفي حركة الكون والفساد بخاصة إذن خلقا وابدعا وفعلا مباشراً ولكنه

(١) نفس المصدر والصفحة.
(٢) نفس المصدر والصفحة.
(٣) نفس المصدر والصفحة..

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يتم بالتولد.

وقد سبق بيان فساد هذا القول وتعارضه مع مبادىء التوحيد الإسلامي.

(جـ) التولد عند الكندي وأثره على مفهوم الفاعلية الإلهية والقدر:

يمكن القول أن مبحث التولد عند المعتزلة هو ما يعرف عند الفلاسفة بمبحث العلية أو هو على وجه الدقة جزء من هذا المبحث خاصة بدائرة أفعال الإنسان. ذلك أن المشكلة التي قامت بين المتكلمين بعضهم و بعض و بينهم و بين الفلاسفة في الفكر الإسلامي تدور حول الفاعل الحقيقي لمعلول العلة في الفعل البشري: هل هو الله عز وجل بصفته خالقاً للعلة والمعلول معاً أو هو الإنسان بصفته فاعلا بالعلة أو هي العلة باعتبار صدور المعلول عنها صدوراً ضرورياً؟.

فما هو الفعل المتولد والمباشر عندهم؟.

يعرف القاضي عبد الجبار الفعل المولد بأنه ما (يحصل غيره بحسبه) وشرط المتولد وخاصيته المميزة له عن غيره من الأفعال هو (أن يحصل بحسب غيره) فالمتولد هو (ما يقع بحسب فعل آخر حتى يتعذر إيجادنا له إلا كذلك)[1] أما المباشر فهو ما يفعله المرء ابتداء في محل القدرة من دون فعل سواء، لأن التفرقة الرئيسية بين المباشر والمتولد، هي بالنسبة لقدرة الفاعل حيث يتعذر على الفاعل فعل المتولد بدون سبب المولد له[2].

ومن ثم يمتنع شرعاً وعقلا نسبة الفعل المتولد إلى الإله لأن شرطه عندهم هو امتناع حدوثه عن القدرة الفاعلة إلا بهذا السبيل، أما إذا كان الفاعل قادراً على أحداث هذا الفعل مباشرة بحيث ترتفع الوسائط والأسباب بين الفاعل والفعل، فلا يجوز نسبته إليه كفعل متولد، حتى لو وقع بوسائط لأن المتولد عندهم هو ما يتعذر حدوثه من فاعله إلا بحسب فعل آخر.

فإذا قال الكندي بأن كل أفعال الإله ــ ما عدا إبداعه للعلة الثانيه ــ هي بالتولد، فإن ذلك يستتبع بالضرورة نسبة العجز والمحدودية للفاعلية الإلهية. ولذلك

---

(١) القاضي عبد الجبار المغني جـ ٩ ص ٢١٠.

(٢) راجع مبحث التولد بالتفصيل في الجزء الثاني من هذا الكتاب.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

رفض أبو علي الجبائي وهو أحد شيوخ المعتزلة الكبار الذهاب مذهب المعتزلة في نسبة التولد إلى الإله وأصر على رفض القول بأن الإله لا يفعل المتولد إلا على سبيل التولد، وحجته في هذا الرفض هي أنه (لو فعل بسبب لوجبت حاجته إليه كما وجبت حاجتنا إليه) (١). والله عز وجل منزه عن الحاجة للسبب لإتمام فعل ما.

أما الوسائط الرئيسية التي يفعل بها الإله في العالم عند الكندي فأولها «الفعل» و يقصد به الكندي عقلا كلياً للكون، وهو الكائن الوحيد الذي أحدثه الإله إحداثاً مباشراً، ولكي يكون التعبير دقيقاً ــ حسب فلسفة الكندي ــ نقول أنه الموجود الوحيد المعلول للعلة الأولى على نحو مباشر.

ثم «النفس الكلية» وهي معلول العقل، ومن ثم فهي معلولة للإله بتوسط العقل أي مفعوله له على سبيل التولد، ثم بعد النفس الكلية يأتي الفلك أو الأشخاص السماوية أو جرم العالم الأقصى، وهذا أيضاً معلول للنفس الكلية وهي علة المباشرة، ومن ثم إذا اعتبرنا الجرم الأقصى للعالم هو العالم المادي فإنه يكون مفعولاً للإله على سبيل التولد، وذلك بما أودعه في العقل من قوة وفاعلية لأحداث النفس الكلية وبما أودعه في النفس الكلية من قوة وفاعلية لأحداث العالم بأفلاكه وأجرامه.

وكذا الأمر بالنسبة للعالم المحسوس وما يحدث فيه كل يوم من حياة وموت وتغير واستحالة لعناصر إنما تتم جميعاً بالفعل المباشر للأشخاص السماوية أو حركة الأفلاك كعلل قريبة وذلك كله ينتسب للإله كعلة بعيدة وكفاعل على سبيل التولد.

وذلك التفسير يتنافى مع تصريح الكندي الذي نسبه إليه الدكتور أبو ريدة بقوله (إن العالم محدث من لا شيء ضربة واحدة في غير زمان ومن غير مادة). وقد يصح هذا القول إذا قصد بالعالم العقل الكلي الذي أحدثه الإله مباشرة لكنه لا يصح بالنسبة للعالم المحسوس.

والنتيجة اللازمة من قول الكندي بالتولد هي أن الحتمية الطبيعية عند الكندي تدور في سلسلة متناسقة من العلل منها القريب المباشر ومنها البعيد

---

(١) القاضي عبد الجبار المحيط بالتكليف جـ ١ القاهرة. تحقيق عمر عزمي ص ٢٩٧.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المنفصل. وإن الإله يفعل في العالم والطبيعة من خلال هذه السلسلة.

وهذه النتيجة تؤدي إلى مسألة رئيسية في بحثنا وهي مفهوم القدر عند الكندي وعلاقته بالحتمية الطبيعية.

(د) تفسير القدر بالحتمية الطبيعية:

لقد اعتبر الكندي وحدة كل موجود أساس وجوده، وهذه الوحدة مستمدة من الواحد الحق وهي تأتي لهذا الموجود خلال وسائط من العلل أي بالتولد.

إن الخلق يعني إحداث الخالق للمخلوق بإرادته وقدرته وعلمه. وذلك يخالف الوجود بالفيض. وكما مر بنا فإن الكندي لا يستخدم لفظ الخلق و يستخدم الإبداع وهو لا يغني عن الخلق لوصف فاعلية الإله، ثم هو يعبر أيضاً بالفيض حيث يقول (فإذن فيض الوحدة عن الواحد الحق الأول وهو تهوى كل محسوس وما يلحق المحسوس) [1] وذلك قريب من معنى الصدور وهو يستتبع ضرورة على الفاعلية الإلهية.

كما إنه يناقض القول بحدوث غير الاله في العالم، او بتعبير آخر يناقض إفراد الإله بالازلية. كما إنه يستتبع بالضرورة سلب الارادة كما يستتبع مساواة الفائض للمفاض عنه في الجنس ومساوقته له في الوجود.

وذلك يعني أن ما فاض عن الاله قديم حيث لا يشترط الفيض تدخل الارادة الالهية لاحداثه وتأخيره الى وقت بداية الزمان و بداية الوجود، ولو تدخلت الارادة لتعيين وقت دون وقت لما أصبح فيضا وانما يكون صنعا أو خلقا، أما وقد قال الكندي بالفيض فان هذا يستتبع كون العقل صادرا عن الاله منذ الازل. كذلك ينص الكندي على فيض النفس الانسانية من الاله مباشرة و يشبهها بالنسبة للاله بأنها بمثابة ضياء الشمس من الشمس.

كما يثبت الكندي العلاقة الحتمية بين العلة والمعلول في سلسلة العلل كلها التي تبدأ من العلة الأولى وتنتهي بعالم الكون والفساد، فالأدنى يحدث من الأعلى

(١) الكندي ــ كتاب الكندي إلى المعتصم ــ رسائل جـ ١ ص ١٦١.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

حتمياً، وليس يتوقف هذا الصدور على اختيار الأعلى (فإن الجرم الأقصى هو بالفعل أبداً مفيد الجرم الأدنى الواقع تحت الكون الحياة اضطرارياً)[1] وهذا القول يعني أن الكندي يقول بحدوث التأثيرات المتتالية عبر الوسائط «اضطرارياً» أي بالضرورة وذلك يفيد قوله بالحتمية فهل ينطبق ذلك الوصف على فعل الإله أو العلة الاولى بالنسبة لفعله المباشر في العقل؟.

ثمة غموض يكتنف هده المسألة في فلسفة الكندي. وذلك أن قوله بإحداث الإله للعالم يفيد حدوثه بمشيئته بينما قوله بالفيض يفيد حدوث العالم عنه اضطراراً. ويجعل هذا الوصف في فعل العلل الوسطى بعضها ببعض جائزاً على الإله.

والواقع أن الكندي أخطأ في جمعه بين القول بالحدوث و بين التصور الارسطي للعالم. لأن القول بحدوث العالم كان يقتضي من الكندي تفسيراً آخر للفاعلية الإلهية ومفهوما للقدر غير هذا الذي يقوم على التولد. أما تفسير أرسطو للعالم وللمحرك الأول فهو متفق مع قوله بقدم العالم من ناحية ومع تفسيره الطبيعي من ناحية أخرى.

والقول بالتولد يسلم بنسبة الأحداث الى المشيئة الإلهية وفي نفس الوقت يسمح بوجود شركاء للفاعلية الالهية. بمعنى أن الإله عندما أبدع العقل جعله بماهية وكينونة تسمح له بأن يحدث عنه اضطراراً تأثيراً ما يكون من شأنه حدوث النفس الكلية، وتكون النفس الكلية هي الأخرى بكينونة معينة وذات فاعلية خاصة بحيث يصدر عنها الفلك صدوراً اضطرارياً وبحيث يكون أيضا بكينونة وحركات وسرعات وأوضاع معينة من شأنها أن تحدث في عالم الكون والفساد الأحداث الطبيعية والإنسانية من إحياء وموت ومن تغيرات طبيعية ونفسية واجتماعية وتاريخية في الوجود البشري.

و يصرح الكندي في أكثر من موضع بأن كل ذلك يتم بمشيئة الباري عز وجل. فهو اذن علة أولى بمعنى أنه رتب وقدر كل شيء سيحدث في الكون والقوانين الكلية التي تحكم هذه الأشياء وهذه الأحداث، وأودعها العقل. وأودع فيه القدرة على التأثير الذي يسمح بتسلسل ذلك الحدوث خلال النفس الكلية التي تدير

---

(١) الكندي ــ رسالة الكندي إلى أحمد بن المعتصم في الإبانة عن سجود الجرم ص ٢٥٢.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

حركة العالم الفلكي المتحرك بقوانين ونواميس مودعة في هذه النفس، وهكذا تتسلسل الأحداث خلال العلل الوسيطة حتى تصل إلى العالم السفلي. وذلك هو مفهوم الكندي للقدر الإلهي، حيث يعود بحدوث كل شيء وكل حي وكل فعل وكل تأثير صادر من الأشياء والأحياء إلى الإله كعلة أولى لهذا الحدوث، وأما الحدوث فيتم بناء على تقدير وترتيب سابق منذ البدء. وهو يتم بقدرة خاصة للعلل أودعها فيها الإله لإحداث المعلولات.

ومن ثم يمكننا أن نقرر باطمئنان أن مفهوم القدر عند الكندي يبدو شبيهاً في بعض عناصره بمفهومه عند الرواقية ذلك أن اللوجوس (العقل الكلي) عندهم هو الذي رتب كل شيء منذ البدء ثم ترك الأشياء والأحياء والأحداث تحدث حسب الترتيب والتقدير الأول كأنها خروج من كمون باعتبارها جميعاً حلقات في سلسلة محكمة يجر سابقها لاحقها، ويستتبعه استتباعاً ضرورياً وحتمياً، وقد أدى هذا المفهوم بالرواقية إلى القول بأن الإله لا يجوز ولا يقدر أن يغير من قدر العالم، حيث قد خرج الأمر من قدرته بعد أن أطلق حركة البدء الأولى التي تستتبع بالضرورة الثانية والثالثة وهكذا، فلو شاء الإله تغيير حركة منها أو ايقاف صدور أثر لعلة أو إحداث معلول بدون علته الطبيعية المرتبة منذ البدء، فانه حسب هذا التصور لفاعلية الإله ولمفهوم القدر يكون الإله غير قادر على ذلك، فهل يرى الكندي في حتمية القدر ما يشكل ضرورة على الفاعلية الإلهية، كما هو الحال عند الرواقية؟.

الحق أننا لا نجد من أقوال الكندي الصريحة المباشرة ما يفيد تأثره في مفهومه للقدر بالرواقية أو ما يفيد إثبات ضرورة على الإله في وجوده أو فعله على العكس من ذلك تماماً نجد من مبادىء فلسفته ما ينفي هذا عنه.

فهو أولا يصرح بأن فعل الإله ليس قاصراً على بدء الخلق فقط بل هو يمد العالم بوجوده لحظة بلحظة ويمسكه عن الزوال بلا انقطاع أو توقف عن الإمساك مما ينفي عن الكندي القول بأن القدر حاكم للإله ولا يستطيع تغييره حيث كل شيء في البدء، والوسط والمنتهي بفاعليته.

وهو ثانياً يصرح بأن الإله بائن عن العالم مغاير له ــ كما مر بنا ــ ومفهوم القدر الرواقي الحاكم للوجوس مرتبط ومنبثق من وحدة الوجود الرواقية حيث الإله

والقدر والعالم شيء واحد وهذا هو الذي يجعل الإله خاضعاً للقدر أو هو القدر بينما المباينة الصريحة بين الإله والعالم عند الكندي تجعل العالم والقدر خاضعين للإله.

والثالثة أنه لم ينكر النبوة والرسالة والمعجزة والكرامة وهي جميعاً أمو يتنافى الايمان بها مع مفهوم القدر الرواقي.

ولا شك أن هذه الإختلافات الرئيسية الثلاثة بين مفهوم القدر عند الكندي ونظيره الرواقي يعلي الفاعلية فوق القدر ويجعل هذا الأخير محكوماً بالإله وليس العكس، وهذا المفهوم يتفق تماماً مع مفهوم القدر في الإسلام ولكن ذلك كله لا ينفي الإلزام الناتج عن تفسيره الفاعلية الإلهية بالتولد ونعني به عدم قدرة الإله تغيير القدر بعد صدوره منه.

ومن ثم يصبح مفهومه للقدر متناقضاً مع الفاعلية الإلهية وكذلك يصبح مفهوم الفاعلية الإلهية متضارباً مع الفاعلية الطبيعية، حيث تتعارض الحتمية الطبيعية وفعل الإله بها وعدم فعله بغيرها — كما يدل على ذلك التولد — مع إطلاق الفاعلية الإلهية وفعل الإله لكل شيء بالإبداع والخلق وبخاصة المعجزات والنبوات. وليس فيما وصلنا من رسائل الكندي ما يفيد رفع هذا التعارض أو حل التناقض في فلسفته.

مما سبق تبين لنا أن الكندي يقرر وجود واسطة، تنقل أثر الفاعل إلى قابل هذا الأثر وبالنسبة لفعل الإله في العالم المحسوس فإنه يتم بوسائط كثيرة. ذلك أن الأعلى يؤثر فيما دونه، فهو فاعل وما دونه بالنسبة إليه منفعل. ومن ثم لا يؤثر المعلول أو المنفعل فيما هو أرقى منه في مرتبة الوجود (1) وهذا التصور للعلاقة بين الإله والعالم، بالإضافة إلى ما ذكرناه عن قوله بالفيض وحدوث الأثر الصادر من الأعلى الأدنى اضطراراً هو جوهر نظرية الصدور التي انتهي إليها الإتجاه الثالث من الإتجاهات الفلسفية القائلة بالعناية الإلهية عن طريق وسائط فعل معنى ذلك أن الكندي من القائلين بنظرية الصدور؟.

يرجح الدكتور أبو ريدة (2) أن تكون الإجابة على هذا السؤال بالنفي بحجة أن رسائله التي تحت أيدينا لا يظهر فيها مذهب الصدور، اللهم إلا قوله بفعل الفلك

---

(1) دي بور — تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٨٣.

(2) مقدمة الدكتور أبو ريدة لرسائل الكندي الفلسفية.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الأعلى فيما دونه، وبفعل كل شيء فيما دونه، ومن ثم ينتهي إلى ترجيح القول بأن الفارابي هو أول من أدخل نظرية الصدور في الفلسفة الإسلامية. وربما كان من الإنصاف للكندي أن نقرر أنه حاول أن يعطي سلسلة العلل الطبيعية الصبغة العلمية إلا أنه في تفسيره لنقل هذا التأثير من الإله مباشرة إلى العالم المحسوس، مروراً بالعالم المعقول اضطر إلى القول بوسائط وعلل وسيطة غيبية ليس لها مصدر إلا الغرض العقلي الذي لا دليل عليه من الواقع أو الوحي، فهو يفترض وجود العقل ثم النفس ثم الطبيعة وهذا الترتيب توجبه طبيعة التجرد والتخلص من المادة وهو سنن فلسفي قديم، وبالتالي لا يلزم منه أن يكون الكندي قائلا بالصدور.

وبناء على ماتقدم، ينتهي الكندي إلى تعليل خلق الإنسان والأحياء على الأرض بفعل النفي الكلية في الأفلاك والكواكب والشمس وتحريكها لها حركاتها المعلومة لنا بالحس، ثم بإحداث هذه الأفلاك لكل ما يحدث على الأرض من حياة، حتى ينتهي إلى التصريح بأن الأفلاك هي المكونة للإنسان وهي فاعلة الحياة فيه وهو يقرر هذه النتيجة صراحة حين يقول (ومن الدليل الأكبر على أن هذه الأشخاص السماوية علة كوننا، ما نرى من حركة الشمس البينة جداً بالنظر دون الحساب، والكواكب المتحيزة البينة جداً بالحس، فإن هذه الكواكب خاصة من بين جميع الأجرام السماوية، ونظم بعضها إلى بعض وتعديل ايفادها من هذه الأشياء الطبيعية الواقعة تحت الكون والإستحالة وإعداد حركاتها التي بعضها من الشرق إلى الغرب وبعضها من الغرب إلى الشرق، وقربها من المركز وبعدها منه، أولى من غيرها من الأشخاص السماوية على أنها علة كون الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد (والإستحالة) ودوام صورها إلى المدة التي قدر لها خالقها جل ثناؤه ولا سيما الشمس)[1].

ثم يعلل حدوث الحياة على الأرض بوضع الشمس ومسافتها من الأرض، فلا هي بعيدة فتبرد، ولا هي قريبة فتسخن، و يستدل بذلك على تجمد القطبين لانهما بعيدان عن الشمس ومدار خط الإستواء، و يعلل الفصول الأربعة بميل محور

(١) رسائل الكندي الفلسفية ص ٢٢٣.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الأرض، وكذلك يرى في مسافة البعد بين الأرض والقمر علة من علل الحياة [1]، وهو يصرح بأن استمرار العالم الطبيعي بما هو عليه مرهون باستمرار وضع الشمس من الأرض وحركتها ونظامها فهو (إنما يكون من قبل اعتدال الشمس في بعدها عن الأرض، ومن قبل سلوكها في الفلك المائل وانقيادها لحركة الفلك الاعظم المحرك لها من المشرق إلى المغرب) [2].

ثم يتحدث عن القمر فيبين تأثيره وفعله في الأحياء على الأرض، و ينتهي إلى القول بأنه (قد تبين أن كون القمر على ما هو عليه عظيم العون للشمس على الكون والتغيير في هذا العالم) [3] ثم يحاول إثبات فاعلية الكواكب الأخرى مع الشمس والقمر فيقول (فلو كان الفعل للشمس والقمر فقط دون الكواكب، كان اليوم الذي يوافق فيه القمر الشمس في جزء واحد مشابهاً لمثله) [4] ولكن لما كان ثمة اختلافات في أمثال ذلك اليوم كان علة ذلك ــ في زعمه ــ تقارب الكواكب الأخرى وتباعدها بنسب مختلفة.

ثم يمضي محاولا تعليل اختلاف الطقس وبالتالي الكون والفساد بحركات الكواكب كعامل مشترك مع الشمس والقمر، حتى أنه يؤكد ايمانه بأن الكواكب السيارة وغير السيارة هي العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد والتغير بالنسبة للأحياء على الأرض.

وذلك يعني أنه يؤمن بأن الكواكب هي الفاعلة القريبة للموت والحياة، أي لعملية خلق الكائنات الحية وإماتتها (فليس اذن غناء باقي المتحيزة في كون وفساد الكائنات الفاسدات بخفي، وأيضاً ولا غناء الكواكب غير المتحيزة في ذلك بخفي، فإنه يلزمها ما يلزم المتحيزة في عظمها وصغرها ومقارنتها للشمس والقمر وباقي المتحيزة) [5].

ولا شك أنه جاهد لتقصي بعض الظواهر الطبيعية على الأرض، وحاول تعليلها تعليلا علمياً حسب معلومات عصره العلمية والفلكية، ولكنه أخطأ وخرج

(١) نفس المصدر ص ٢٣٠.
(٢) نفس المصدر ص ٢٣١.
(٣) نفس المصدر ص ٢٣٢، ٢٣٣.
(٤) نفس المصدر ص ٢٣٣، ٢٣٤.
(٥) نفس المصدر ص ٢٣٥.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

عن المجال العلمي عندما نسب للكواكب اشتراكاً في أحداث الحياة مع الشمس والقمر كما أنه أخطأ عندما نسب حدوث الحياة للشمس والقمر، حيث أن تأثيرها لا يتعدى أحداث الظروف المناسبة للحياة (وهذا التأثير مخلوق لله عز وجل أيضاً) أما الحياة فهي من خلق الله عز وجل وحده.

فالقرآن الكريم لا ينفي وجود علة لمعلول، ولا ينفي حدوث أثر من مؤثر كما لا ينفي أيضاً حدوث أفعال بفاعلية غير الله عز وجل ولكن القرآن الكريم يفرد الله عز وجل بالخلق والإحداث في هذا الكون حتى بالنسبة لأفعال الفاعلين وتأثيرات المؤثرات، لأن الله عز وجل هو خالقها والأفعال والتأثيرات إلا تتم بإرادة الله عز وجل وعلمه وبما أودعه في هذه المؤثرات والفواعل من استطاعة تكمن من اكتساب الفعل أو الأثر.

ومن ثم فالقرآن الكريم بذلك يطلق الفاعلية الإلهية ويجعل عناية الله عز وجل للكون المخلوق مطلقة ومباشرة، وفعله نافذ في كل ذرة من ذرات هذا الكون وفي كل شيء وفي كل حي وفي العالم ككل نفاذاً مباشراً.

وهو عز وجل شاء أن يحجب فعله عنا خلف علل فيزيقية هي العلل الطبيعية، وعلل غيبية هي الملائكة، وذلك تحقيقاً للإبتلاء وهو الحكمة التي من أجلها خلق الله السموات والأرض والأنس والجن. بيد أن هذه العلل بنوعيها ليست لها فاعلية خاصة مستقلة عن الفاعلية الإلهية، بل هو مظهر القدرة الإلهية، شاء الله عز وجل أن يخلقها ويفعل بها لحكمة وليس لعجز عن الفعل بدونها. بل هو قادر على أن يفعل بدونها بل أن الأصل في صفة الفاعلية الإلهية هو تمام حدوث الشيء بالقدرة الإلهية بمجرد توجه أمره الكوني تعالى بالحدوث أو بالعدم أو بالموت أو بالإستحالة والتغير، وهذا ما يمكننا فهمه بوضوح من قوله عز وجل ﴿إنما أمره اذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾[1].

ذلك هو الأصل في فاعلية الله عز وجل، وقدرته الخلاقة المطلقة أما حدوث الأشياء بعللها الطبيعية والغيبية فهو الإستثناء الوجودي الذي شاءه الله عز وجل في هذه الحياة الدنيا لحجب الفاعلية الإلهية عنا نحن الثقلين الأنس والجن لأنه خلقنا

---

(١) سورة يس: آية ٨٢.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وخلق كل شيء للإبتلاء.

(هـ) الفرق بين الفاعلية والعلية:

والسؤال الذي يتعين علينا الآن طرحه لاختبار مفهوم الفاعلية الإلهية أو القدر الإلهي عند الكندي بهذا الميزان القرآني هو: هل يطلق الكندي الفاعلية الإلهية و يفهم العلل الوسيطة بين الإله والأشياء المخلوقة والحادثة بهذا المفهوم القرآني، أو أن له فهماً آخر للعلة وفهماً آخر للفاعل من شأنه أن يعطي هذه الوسائط فاعلية مستقلة؟.

وقبل أن نجيب على هذا السؤال علينا أن نستوضح حقيقتين:ـــ

الأولى: إن الفاعل غير العلة، فالعلة تطلق على المؤثر الذي يحدث أثره بطريقة آلية أي بدون إرادة المؤثر المختارة وبدون علمه سواء كان يتصف بالعلم والإرادة أم لا، فلا يشترط لإطلاق صفة العلية على شيء أن يكون عالماً بأثره قبل أو أثناء أو بعد إحداث هذا الأثر، ولا فيما أو فيمن يحدث فيه هذا الأثر ولا الوقت اللازم لذلك، ولا الغاية من هذا الأثر.

ومن ثم كانت هذه الصفة أي العلية صالحة للعاقل أو غير العاقل من حيث أنه لا يشترط في العلة أن تكون عاقلة أو عالمة وبالنسبة للعالم العاقل عندما يوصف بأنه علة لحدوث شيء ما فإن الأثر الصادر منه يكون بدون علمه وبدون إرادته كفعل الطبع مثلا، وذلك من حيث أنه لا يشترط في العلة أن تكون عالمة أو عاقلة، كما لا يشترط أن تكون مريدة مختارة،بل على العكس ربما يشترط خلو الإختيار من المؤثر لكي يكون علة.

والدليل على صحة هذا القول الأخير هو أن العلة لا تكون مؤثرة بالضرورة إلا اذا حدث منها تأثيرها بمجرد اكتمال الظروف التي تكون فيها علة كاملة، فيصدر عنها معلولها حتماً، وتلك هي الحتمية التي تحكم علاقة العلة بالمعلول، فإذا زالت هذه الحتمية لم يصح شيء ما علة لشيء آخر ولم يجز تسمية الأول علة للثاني والثاني معلولا للأول. حيث أن حدوث المعلول مرة بعد العلة ثم تخلفه مرة مع حدوث نفس العلة ونفس الظروف، يعني أن ما نحسبه علة للمعلول ليس هو العلة الحقيقية، وهذه العلة هي التي يلازم حدوثها حدوث المعلول في كل مرة بلا

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

استثناء. تلك هي الصفة الجوهرية للمؤثر كعلة، فإذا فقدها، لم يجز تسميته علة، فالحتمية والعلية متلازمتان، بحيث أن غياب إحداهما تعني غياب الأخرى، وحضور إحداهما يعني حضور الأخرى والقرآن الكريم يثبت هذه العلاقة بقوله تعالى ﴿ولن تجد لسنة الله تبديلا﴾ وقوله تعالى ﴿ولن تجد لسنة الله تحويلا﴾ وذلك بمعنى إعطاء الضمان الإلهي للإنسان بأن يخلق الله عز وجل له المعلول عند اكتسابه للعلة، فالقرآن لا يرفض علاقة الحتمية بين العلة والمعلول ولكنه يرفض اعتبار هذه الحتمية مطلقة، مما يجعل الإله محكوماً في فعله بهذه العلاقة، فلا يجوز أن يفعل المعلول إلا بعلته، ولا يجوز أن يفعل العلة دون أن يلحق بها المعلول، أما بالنسبة للبشر العاديين وفي حياتهم الدنيا فقط ـــ دون الآخرة ـــ فهم محكومون في أفعالهم بقانون الحتمية. فإذا أثبتنا هذه العلاقة فذلك بالنسبة لاستطاعة البشرية، والقوى المؤثرة في الطبيعة، وليس بالنسبة لقدرة الله عز وجل وفاعليته.

فإذا عدنا للحتمية بين العلة والمعلول، وجدنا أن تدخل الإرادة المختارة في هذه العلاقة يحولها من علاقة حتمية إلى علاقة احتمالية. فإذا كان المؤثر مختاراً فإن حدوث تأثيره لا يصبح حتمياً بل احتمالياً، من حيث أنه مخير بين الفعل والترك.

ونفي الحتمية عن المؤثر المختار يعني أننا ننفي عنه صفة العلية بالمعنى الطبيعي، لأن التأثير لم يعد يصدر من المؤثر بطريقة آلية، بل هو أصبح متوقفاً على اختيار الإرادة وذلك يؤدي بنا إلى الحقيقة الثانية، وهي عند مفهوم الفاعلية، حيث الفاعل هو المؤثر باستطاعة وعلم وإرادة مختارة، بحيث يمكننا القول بأنه اذا وقع التأثير من كائن عاقل وعالم لما يعمل قبل حدوث هذا الأثر وأثناءه وبعده، ومختار لهذا الفعل بظروفه وملابساته وإرادته مصاحبة له حتى تمامه، فإن هذا الأثر لا يكون بمثابة المعلول للعلة الطبيعية، بل هو فعل وقع من فاعل.

فالفاعلية اذن صفة لكائن عاقل مختار مستطيع لإداء هذا الفعل وذلك يعني أنه لا يصدر منه الفعل أو الأثر بالضرورة بمجرد اكتمال الظروف والملابسات الخارجية كشأن صدور المعلول عن العلة، بل الأمر متوقف على اختيار الفاعل للفعل أو الترك، أو على اختيار هذا الفعل أو نقيضه.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ومن ثم فهو فاعل وليس علة لحدوثه بركائز أو دعائم الفاعلية الثلاثة وهي الإرادة المختارة والإستطاعة والعلم وأي أثر يقع بها جميعاً فلا بد أن يكون صاحبه ذا فاعلية حقيقية مستقلة، بحيث يمكننا أن ننسب له الفعل أصالة، ونحمله المسئولية الخلقية كاملة.

فإذا وقع الفعل من الفاعل من خلال هذه الخصائص مجتمعة كان فعله على وجه الحقيقة، أما اذا وقع بغياب واحدة أو اثنين أو أكثر كان فعله على وجه المجاز، ومن ثم لا يتحمل هذا الفاعل في هذه الحالة المسئولية الخلقية المترتبة على الفعل، كما لا يخفى على أحد إجماع الشرائع والقوانين الأرضية على إعفاء الفاعل من المسئولية الخلقية والجنائية المترتبة على فعله، اذا وقع منه بدون اختياره أو رغماً عنه، أو على الأقل تخفيف هذه المسئولية وتنص على ذلك شريعة الإسلام لا تحكم بالقصاص على القاتل عن طريق الخطأ، وإن كان يتحمل مسئولية هذا الخطأ بدفع الدية، حيث أنه لم يقع منه بإرادته وعلمه فهو لم ينتسب إليه أصالة وعلى وجه الحقيقة، فليس واقعاً بفاعليته بكاملها لغياب الإختيار أو العلم.

كذلك أعفى القرآن الكريم غير المستطيع من الحج، ولم يعتبره مقصراً لخروجه عن نطاق فاعليته، بسبب غياب الإستطاعة. و يعتبر الجهل عذراً مقبولا اذا قصر المسلم في بعض الشعائر أو خالف بعض الشرائع.

أما الفعل الذي يقع من فاعله بدعائم الفاعلية الثلاثة فالإنسان محاسب عليه، ولا يعذر في تقصيره من يعلم الحكم والتكليف ويملك الإرادة الحرة والإستطاعة، ثم لا يقوم بما كلفه الله عز وجل به.

وبناء على ذلك لا يجوز نسبة فاعلية كاملة بهذا المعنى إلى العلة الطبيعية. حيث أن ما يمكن نسبته إليها من دعائم الفاعلية الثلاثة هي القوة التي يتم بها حدوث الأثر في المتأثر أما العلم والإرادة المختارة، فغائبان. فنزول المطر من السحاب مثلا يتم بلا شك دون علم عنده وبلا اختيار منه، حيث لا يملكها أصلا ومن ثم فلا يصح أن ننسب إلى العلة الطبيعية فاعلية خاصة مستقلة مكتملة، كتلك التي ننسبها للإنسان.

كما يجب بناء على استجلاء حقيقة الفاعلية وحقيقة العلة، أن نفرق بين

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفاعل والعلة فإذا اعتبرنا أن الأثر هو الأعم أو هو بمثابة الجنس فإن العلة والفاعل هما نوعان تحت هذا الجنس. فن الخطأ اذن أن نقول أن كل ما هو علة فاعل، كما لا يصح أيضاً أن نسمي الفاعل علة. لأن إطلاق اسم العلة على الفاعل يستتبع قولنا بصدور مفعلوه عنه صدوراً آلياً كصدور المعلول عن العلة وفي هذا إلغاء لعلمه وإرادته المختارة ونفي لفاعليته.

(و) الفاعلية الإلهية والعلية:

فإذا عدنا لموقف الكندي من هاتين الحقيقتين وجدنا أنه يخلط خلطاً تاماً بين مفهوم العلة ومفهوم الفاعل. فيجعل الإله علة و يفرق بينه و بين سائر العلل، بأنه العلة الأولى وهو لا يعتبره علة بمفهوم الفاعل، أي لا يستخدم لفظ العلة في محل مفهوم الفاعلية كما حددناه سابقاً بل هو يطلقه أيضاً على المؤثر الطبيعي الذي يحدث منه أثره بلا علم أو إرادة ومن ثم كان يجب ألا يطلقه على الإله، ما دام يرى حدوث كل شيء بإرادته وعلمه ومع ذلك فهو يسمى الإله الفاعل الحق الأول، و يسمى أيضاً غيره من الموجودات فاعلين، وفي الوقت الذي يعتبر فيه الفاعلين من غير الله فاعلين على سبيل المجاز وليس الحقيقة، فإنه ينسب إليهم جميعاً ــ سواء كانوا عقلاء أم غير عقلاء ــ إحداث وخلق الأفعال والأشياء والأحياء الناتجة بالتأثير الصادر منهم، بل يصل في هذا الصدد إلى نسبة خلق الأحياء والإنسان إلى ما أسماه بالأشخاص السماوية باعتبارهم فاعلين مباشرين للإنسان والحياة في الأرض.

و بالرغم من أن الكندي فرق بين الأثر الصادر بعلم وغيره الصادر بدون علم فإنه لم يحافظ على استخدام هذه المصطلحات في موضعها فالفعل عنده (تأثير في موضوع قابل للتأثير) والعمل (فعل بفكر) أي أنه يقسم الأثر إلى فعل وعمل، وجعل الفعل هو الأثر الحادث بطريقة آلية خالية من الفكر، والعمل هو الأثر الواقع من الفكر، ومع ذلك فهو لم يقصر استخدام العمل على العقلاء المفكرين كما أنه لم يحرص على تسمية الأثر الآلي بالفعل في كل مرة، حيث سمى الإله الفاعل الحق الأول، فهل كان يعني أنه الأثر يصدر منه بغير فكر أو علم؟ وذلك كله أنه كان يخلط خلطاً شديداً بين المفاهيم الثلاثة: العلة والفعل والعمل مما جعل مفهوم الفاعلية

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الإلهية والتأثيرت الطبيعية والعلاقة بينهما مضطرباً ومتضارباً.

إن التفرقة التي فرقها الكندي بين فعل الإله وفعل غيره، هي أن الإله يؤثر ولا يتأثر (ومن ثم ففعله حقيقي وأفعال غير مجازية لأن هذا الغير يتأثر ويؤثر) (١) ولكنه لم ينسب إلى الإله عملا باعتباره «فعل بعلم».

فهو يفرق بين فعل مجازي وفعل حق للإله، ومقصده في ذلك هو عدم الإصطدام مع التوحيد الإسلامي الذي يقوم على إفراد الله عز وجل بالخلق والتدبير والأحداث في الكون، وهذا هدف طيب للكندي.

ولكن هل بين لنا الكندي لماذا يكون فعل الإله فقط الفعل الحقيقي وفعل غيره ليس كذلك.؟

واذا جعلنا مقياس حقيقة الفعل نتيجته فهل يصبح الأثر أو الفعل الذي ينتج عنه انسان أو كائن حي فعل مجازي منسوب للأشخاص السماوية؟.

أي اذا كانت نتيجة الفعل حقيقة ماثلة لا شك فيها، أفلا يكون الفعل حقيقياً؟. وأفلا يكن فاعله المباشر القريب فاعلا حقيقياً؟.

تلك لعمري محاولة فاشلة من الكندي للمحافظة على أحد أصول التوحيد الإسلامي فهو عندما جعل أفعال كل ما سوى الله عز وجل أفعالا مجازية وليست حقيقية، أوعندما جعل الفاعلين من غير الله عز وجل ليسوا فاعلين على الحقيقة فإنه بهذه الفكرة يجد نفسه بين إلزامين لا مناص أمامه من اختيار أحدهما:

أما أن يصر على أن أفعال المخلوقين ليست حقيقية وليست منسوبة إليهم حقيقة، وبالتالي تكون أفعال الشياطين والكافرين من الأنس والجن ليست منسوبة إليهم على وجه الحقيقة، فلا يستحقون عليها الجزاء وتبطل العقوبة نتيجة سقوط المسؤلية الخلقية عنهم، ومن ثم يكون الحساب والخلود في جهنم ليس له ما يبرره حسب فلسفته و يتعارض ذلك مع إثبات صفة العدل لله عز وجل. و بالتالي يواجه الكندي مشكلة مصدر الشر في الكون بشكل قاس وعات حيث لا يستطيع أن يجد مصدراً للشر بين المخلوقين و يضطر أن ينسبه إلى الإله عز وجل تعالى عن ذلك. وهو قول شنيع، وذلك هو الإلزام الأول.

---

(١) الكندي ــ رسالة الكندي في الفاعل الحق الأول رسائل جـ ١ ص ١٨٣.

وأما أن يتنازل عن هذا الرأي و يعترف أن أفعال المخلوقين أفعال حقيقية وليست مجازية فينسبها لفاعليتهم ليقيم عليهم الحجة باستحقاق الجزاء و يعزو الشر في الكون إلى فاعليه، فلا ينسبه لله عز وجل، وفي النهاية يثبت العدل الإلهي وفي هذه الحالة يكون الكندي قد أقر على نفسه بالشرك الصريح حيث يكون ذلك إقراراً منه بأن فعل الكواكب والأفلاك كعلل قريبة للكون والفساد فعل حقيقي، وبذلك تكون الكواكب خالقة للإنسان و يتناقض مع نفسه في قوله بالتولد، كما يكون قد وقع في قول مناف للعقل والمنطق وهو حدوث الفعل الواحد بفاعلين حقيقيين، وذلك هو الإلزم الثاني.

فما الذي اختاره الكندي من هذين الإلزامين؟

الحق أن الكندي كان حريصاً على المحافظة على أصول التوحيد الإسلامي ومن ثم بذل جهداً متكرراً في رسائله للتأكيد على انفراد الله عز وجل بالفعل الحقيقي وهو — وإن كان قد أثبت أفعالا مجازية لغير الله — إلا أنه نسب لغير الله عز وجل دعائم الفاعلية الثلاثة.

صحيح أنه لم يفهم الطبيعة كما فهمها أرسطو ولم يقمها على الغائية مثله. إلا أن الشبهة قائمة عنده في مفهومه لفاعلية الأجرام السماوية حيث توصلنا في فصل سابق إلى أن هذه الاجرام تعمل عنده بمشيئة حرة، فقد وصفها الكندي بالإختيار، وبذلك لا تكون أفعالها منسوبة لها على وجه المجاز كما يقرر هذا مراراً وإن كان الكندي يصرح في أكثر من موضع بأن الباري جل ثناؤه هو الذي قدر حركتها ورتب أفعالها بناء على هذه الحركة، وكذلك هو الذي قدر ورتب آثارها من إحياء وإماتة وتغير في الأرض، ولكن يظل تعليله للإحياء والإماتة في الأرض بالأفلاك ذات النفوس العاقلة والإرادة المختارة مدعاة للشرك.

واذا كان رسول الله ﷺ قد وضح لنا أن من يقول أو يعتقد أنه أمطر نبوء كذا قد أشرك فما بال القائل بأنه حي بفعل فلك ما أو أنه يموت بتأثير أو أفعال هذه الأفلاك؟. لا شك أنه الشرك الصريح؟.

وهكذا يجد الكندي نفسه وجهاً لوجه أمام مشكلة الحرية أو بالأحرى أمام

السؤال الرئيسي فيها وهو اذا كان فعل البشر مجازي فلم يحاسب الله عز وجل الناس على أفعالهم؟ وما هو مصدر الشر في العالم؟

وخلاصة القول أن الجبرية الإلهية المتمثلة في تقدير الله عز وجل وترتيبه لكل شيء، ولكل حدث، وفي نسبة الفعل لله وحده، ثم الضرورة الطبيعية المتمثلة في حتمية صدور المعلول عن العلة يقفان حائلا بين الإنسان وبين حريته عند الكندي.

ولا شك أن الكندي ـــ حين قال بالتولد ـــ قد فسر الفاعلية الإلهية والقدر تفسيراً طبيعياً، وهذا يؤدي إلى الجبرية المحضة وهذا هو موضوع الصفحات القادمة حيث سنحاول بعون الله تعالى استجلاء موقف الحرية الإنسانية إزاء الضرورات الثلاث.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

٥ ــ الحرية الإنسانية والضرورات الثلاث

(أ) الإرادة الإنسانية والإختيار البشري:

لم يرد إلينا في رسائل الكندي كلام مفصل عن الإرادة الإنسانية والإختيار البشري إلا ما ورد إجمالا في رسالة الحدود كتعريفات للإختيار والإرادة والروية والعزم والخاطر والسانح والفعل والعمل. ولا شك أن ورود مثل هذه الحدود يفيد اعتقاد الكندي باختيار الإنسان وحرية إرادته.

ففي حد الإرادة عنده ما يفيد أنها قوة نفسية وظيفتها الإختيار. فلا فعل لها إلا هو فهو يحدها بأنها (قوة يقصد بها الشيء دون الشيء (١) وكأنه بذلك يتفق مع علماء الكلام في أنها صفة تخصيص تأتي تالية بعد الرأي لأن الإرادة هي (ثبات الرأي على الفعل) (٢) لأن حركة الإرادة يسبقها بالضرورة فعل عقلي آخر هو الروية وهي (الأمالة بين جواهر النفس) (٣) وهي قوى النفس الثلاث التي قال بها أفلاطون. العقلية والغضبية والشهوية أي أن عمل الإرادة، وهو الإختيار، لا يكون إلا بعد الروية فليس للإرادة من عمل سوى الإختيار ذاته، ولذلك فهو يحد الإختيار بقوله أنه (إرادة قد تقدمها روية مع تمييز) (٤).

والملاحظ أن عملية الإختيار عند الكندي تبدأ بالروية، وهي عمل عقلي معرفي، وتنتهي بالعزم وهو ثبات الرأي على الفعل والرأي نتيجة معرفية لعمل عقلي. فالمعرفة هي أساس العمل والفعل والسلوك الخلقي، من حيث أن عمل الإرادة أي الإختيار يسبقه المعرفة و ينتهي بالمعرفة.

---

(١) الكندي ــ رسالة الحدود ــ رسائل جـ ١ ص ١٦٨.
(٢) الكندي ــ رسالة الحدود ــ رسائل جـ ١ ص ١٧١.
(٣) الكندي ــ رسالة الحدود ــ رسائل جـ ١ ص ١٦٨.
(٤) الكندي ــ رسالة الحدود ــ رسائل جـ ١ ص ١٦٧.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والكندي ـــ بتحكيمه العقل في الإرادة، والمعرفة في الأخلاق ـــ تابع لسقراط وأفلاطون وأرسطو.

فالإرادة قوة تختار من حيث أنه يقصد بها الشيء دون الشيء، ولكن الإختيار يقوده الروية والتميز، وهما ترجيح أشياء على أشياء وأفعال على أفعال بتأثير غلبة قوة من قوى النفس الثلاث على القوتين الأخريين، وسبب هذه الغلبة هو وجود المعرفة الضرورية للتميز أو عدمها أو عدم كفايتها. ومن ثم تكون الإرادة خاضعة للعقل والإختيار وموجهة بالفكر والمعرفة. و يؤكد ذلك قوله في العزم أنه ثبات الرأي على الفعل، وكان يجب القول ثبات الإرادة على الفعل وذلك اذا توخينا أن تكون الإرادة مصدراً أولاً وأصيلاً للسلوك الخلقي الإنساني والأفعال البشرية الاختيارية ولكن الرأي والمعرفة هما أصل الفعل ومبدأ تحريك الإرادة عنده. وفي هذا الأصل من أصول الأخلاق عند الكندي ما يبشر بجبرية ويجعل الإختيار البشري باطلا لأن الإنسان لا يستطيع أن يتحكم في عقله ومعرفته.

ومن ثم يمكننا القول بأن الكندي يعتنق مبدأ اليونايين الخلقي والذي يقضي بأن الفضيلة علم والرذيلة جهل، وهذا المبدأ يتضمن في ذاته إبطالا للإختيار حيث يقرر أن الإنسان يفعل الخير بمجرد معرفته، و يفعل الشر نتيجة جهله بالخير الحقيقي، فالإنسان يختار الخير دائماً، ولكن فعله للشر أحياناً إنما يكون بسبب فقد التمييز بينهما، وهذ النتيجة تعني أن الإرادة خاضعة ونابعة للعقل والمعرفة بينما يوجب نسبة الإختيار الصحيح للإنسان أن يقرر أن الإنسان حين يفعل الشر يفعله وهو مدرك لأثره واذا انصرف عن الخير، فإنه يتركه وهو مدرك لنتيجته، وبهذا القول تتحرر الإرادة الإنسانية من العقل و يتخلص الإختيار من التبعية الآلية للمعرفة، و بذلك تكون الإرادة هي المصدر الأول والأصيل للسلوك الخلقي، كالعقل والمعرفة سواء بسواء، بل تكون أكثر أهمية وأصالة.

أما مذهب الكندي الذي تابع فيه اليونانيين فهو يؤدي إلى عكس ذلك وإلى نفي صحة الإختيار البشري فيضع الكندي حركة الإرادة كحلقة في سلسلة من الأفعال النفسية، إلا أنه يجعل هذه السلسلة محكومة أولا وأخيراً بالمعرفة فهو يعرف الإرادة الإنسانية بقوله أن (إرادة المخلوق: هي قوة نفسانية تميل نحو الإستعمال

عن سانحة أماله إلى ذلك) (١) فجعل علة حركة الإرادة السانح ولكنها ليست العلة المباشرة، حيث أن السانح يحرك الخاطر، والخاطر يحرك الإرادة يقول (الخاطر: علة السانح، والإرادة: علتها الخاطر)(٢).

و يفسر الدكتور أبو ريدة السانح بأنه الرأي العارض في يسر، يحرك الخاطر باعتباره رأياً أكثر وضوحاً، ومن ثم له ضغطه الأقوى على الإرادة من السانح.

فالخاطر علة لحركة الإرادة أي محرك لها لأحداث الأثر، أما أثر الإرادة الناتج عن عملها أي عن الإختيار فهو الإستعمال وهذا الأخير (علة الإرادة وقد يمكن أن يكون علة لخطرات أخر، وهذا الدور يلزم جميع هذه العلل التي هي فعل الباري. ولذلك نقول أي الباري عز وجل صير مخلوقاته بعضها سوانح و بعضها مستلزمة لبعض و بعضها متحركة ببعض)(٣). فالمؤثرات الصادرة إلى النفس من خارجها تبدأ من فعل الإله عز وجل في العقل وتتسلسل خلال العلل الوسيطة حتى تصل إلى النفس الإنسانية فتحرك فيها العقل السانح ثم الخاطر حتى تختار الإرادة بتأثير هذا الأخير. فالخاطر كعلة قريبة لحركة الإرادة إنما هو الحلقة الأخيرة في سلسلة طويلة تبدأ بالتأثر بالآلة كعلة أولى، وتجتاز العلل العالمية، ثم العلل الطبيعية، ثم مجموعة هذه العلل النفسية التي تتحكم فيها المعرفة، ثم الإرادة التي تصبح معلولا أخيراً لكل هذه السلسلة الطويلة المتعددة الحلقات من العلل لكي يصدرعنها الإستعمال، وهذا الأخير يتحول مع نفس الفرد أو غيره إلى علة أخرى دافعة لسوانح أو خواطر أخرى وهكذا.

فالإرادة الإنسانية اذن ترزح تحت ثقل ضرورة نفسية تحكمها حتمية طبيعية ويحكم الاثنين جبرية إلهية وذلك لأنها محكومة في اختيارها بالمعرفة أولا كعلة وحيدة ضمن سلسلة من العلل التي لا يملك الإنسان من أمره حيالها إختياراً وهذا هو الموضوع الذي يفرض علينا نفسه الآن وهو موقف الإرادة الإنسانية من الجبرية الإلهية والطبيعية أو بتعبير آخر موقف الحرية الإنسانية من القدر.

---

(١) المصدر السابق ص ١٧٥.

(٢) نفس المصدر السابق والصفحة.

(٣) نفس المصدر والصفحة.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

(ب) الإرادة الإنسانية المختارة والقدر عند الكندي:

يثبت الكندي للإنسان إرادة مختارة وذلك بقول صريح واضح، فهل هو من أنصار الحرية الإنسانية؟ وهل يستقيم النسق العام لفلسفته مع هذا القول الصريح؟.

إن تصور الكندي للألوهية والطبيعة والعالم لا يتيح مجالا لحرية الإرادة الإنسانية في الكون المخلوق. فمفهوم القدر عنده قريب من المفهوم الرواقي الذي يقوم على تصور العالم كدولاب آلي يرتبط أوله بآخره بسلسلة مترابطة محكمة من العلل والمعلولات، أي كمجموعة التروس في الجهاز الآلي يحرك الأول الثاني، والثاني الثالث، وهكذا، حتى الحركة الأخيرة، وتتمثل في المعلول الأخير وهو الكائن المحدث. (هذا بالرغم من وجود اختلاف جوهري بين تصور الألوهية عند الكندي وبين نظيره عند الرواقية).

كما أن ما يحدثه الإنسان من تأثيرات وأفعال خلقية وغير خلقية، هو أيضاً نتيجة حتمية لما يقع عليه من تأثيرات من غيره من الأشخاص العالية، ومن الطبيعة، ومن أفعال الآخرين من أفراد البشرية معه.

وهذا كله نتيجة لفعل الإله، وتلك هي الجبرية الإلهية أو القدر، ونتيجة لفاعلية العالم والطبيعة وتلك هي الضرورة الطبيعية، ثم هو أخيراً نتيجة للحركات النفسية التي تعتبر كل منها علة لما تليها، كالسانح والخاطر والإختيار والعزم والإستعمال، وكل منها علة لما يليه ومعلول لما قبله، وهذه هي الضرورة النفسية اذن، فالإنسان أو فعله حلقة من الحلقات في الفاعلية الكبرى فاعلية العالم والطبيعة المدفوعتين بفاعلية الإله.

ومن ثم فالإنسان في فلسفة الكندي يحيا تحت أغلال ثقيلة هائلة متمثلة في جبرية طبيعية وكونية فأين الحرية الإنسانية اذن؟.

وأين مجال الإختيار الذي يتحدث عنه الكندي؟.

وفي هذه المرة أيضاً نقول أن هذه النتيجة الهامة التي تجعل الكندي في عداد الجبريين ليست استنباطاً خاصاً أو إلزاماً نلزمه إياه، بل هو ما ينطق به تفسيره

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الصريح للسلوك الخلقي الإنساني بخاصة والوجود الإنساني بعامة.

فهو يعلل الأخلاق وحركة التاريخ والأفعال الفردية والجماعية تعليلا مادياً بحتاً ليس لاختيار الإنسان فيه أدنى دور يذكر.

لقد علمنا من قبل تعليل الكندي للكينونة البشرية من الناحية البيولوجية والفسيولوجية بالعناصر الطبيعية في الأرض كعلة مباشرة، وبالأفلاك أو الأشخاص السماوية كعلة قريبة، كما يعلل الأفلاك بتأثير النفس العالمية فيها، وهذه الأخيرة منفعلة بالعقل الذي يفعل فيه الإله بطريقة مباشرة. فإنسان، ككائن طبيعي، منفعل وليس فاعلا حيث تحدث فيه هذه الظواهر البيولوجية والفسيولوجية حدوثاً جبرياً لا يملك له دفعاً، وهو محكوم فيه بضرورة طبيعية تحكمها فاعلية عالمية تسيرها الفاعلية الإلهية.

وهذه الجبرية المتمثلة في الظواهر البيولوجية والفسيولوجية للإنسان لا تشكل مشكلة فلسفية بالنسبة للحرية الإنسانية ولا تعتبر عائقاً لها من حيث أنها لا تمس النواحي الخلقية وأعمال الإرادة الخلقية وأعمال الإرادة المختارة، لأنه ليس من نتيجتها الفعل الخلقي الذي يحاسب عليه الإنسان في الآخرة.

والذي يهمنا هنا هو موقف النفس الإنسانية من هذه الجبرية وتلك الضرورة فيما يصدر عنها من أفعال خلقية يكون نتيجتها الشر أحياناً والخير أحياناً أخرى. وما هو مصدر هذه الأفعال الخلقية، هل مصدرها الإرادة المختارة؟

وهل تكون الإرادة حين الإختيار في حالة الإستواء اللازمة لصحة الإختيار؟.

إن الكندي يتبع أرسطو في خريطته التشريحية للنفس الإنسانية. فبينما يثبت الإرادة والإختيار ويقدم لنا حداً للإرادة وللإختيار نجده يقسم النفس الإنسانية إلى جزئين رئيسيين (فكر وحس) [(١)] ومن حيث قواها يقسمها إلى عقلية وغضبية وشهوية.

وليس في هذا التقسيم أو ذاك موضع الإرادة الإنسانية فهي منطوية في العقل أو الحس، ومن ثم فليس الإختيار وظيفة رئيسية للنفس كالتعقل أو الإشتهاء أو الغضب أو الإحساس، وتلك هي الضرورة النفسية الحاكمة للإرادة والمضيعة للإختيار الصحيح.

---

(١) الكندي كتاب الجواهر الخمسة رسائل جـ ٢ ص ٨.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بينما وجدنا القرآن الكريم يجعل الإرادة مصدراً أصيلا للفعل الخلقي ومن ثم يعلي من قيمة السلوك الخلقي فوق قيمة المعرفة ويجعل المعرفة هادية للإرادة ومرشدة لها والإرادة مستقلة تمام الإستقلال. ونتيجة لذلك فإن الإسلام يجعل الأكرم هو الأتقى وليس الأعلم كما هو الحال عند فلاسفة اليونان، ومن ثم تكون الإرادة الإنسانية حاكمة للفعل البشري وجزء رئيسي من أجزاء النفس. وهذه الجبرية المستنبطة من تقسيم الكندي للنفس تتمشى وتتوافق مع تصريحه بالجبرية في تفسيره لأفاعيل النفس الإنسانية.

فأفاعيل النفس تابعة عنده لمزاجات الأجسام، وهذه الأخيرة خاضعة للضرورة الطبيعية، التي تسيطر عليها الفاعلية العالمية، المتمثلة في حركة الأفلاك، يقول (وموجود أن أفاعيل النفس متبعة مزاجات الأجسام، والمزاجات تختلف باختلاف الأشخاص العالية، بالمكان والزمان والحركة والكيفية ـــ كما قدمنا) (١) فالنفس خاضعة ومحكومة للبدن ومزاج البدن، وهذه المزاجات البدنية المتحكمة في الناس وأحوالها، محكومة هي الأخرى بحركة الكواكب من حيث الكيفية والزمان والمكان. وتلك لعمري جبرية جسدية ونفسية وطبيعية وكونية محضة.

وهو يضرب مثلا على تأثير الأشخاص العالية في جسد الإنسان بسكان البلاد الحارة، وما يتميزون به من سواد البشرة وعظم الشفاة، وتجعد الشعر وفرطحة الأنف، ويجعل شدة الحرارة بفعل الشمس في مناطقهم سبباً مباشراً لهذه الخصائص الجسدية، ولا بأس في هذا التعليل لهذه الخصائص الجسدية فهي من الأمور الجبرية في الحياة البشرية وليست من الأمور الإختيارية ولا يحاسب الإنسان عليها. ولكن الذي نأخذه على الكندي ونعتبره دليلا واضحاً على جبريته هو أنه يتعدى بهذا التأثير الطبيعي بفعل حرارة الشمس حدود الجسد إلى أفاعيل النفس، عندما جعل هذه الأفاعيل محكومة بمزاجات الأجسام فيقول عن سكان المناطق الإستوائية (و يشتد غيظهم وكلبهم لإفراط الحرارة واليبس عليهم وتتعذر لغلبة الغضب والشهوة عليهم) (٢) و يعلل الكندي سوء الإختيار وحسن الإختيار بالجهل

(١) الكندي ـــ كتاب الكندي في الإبانة في العلة الفاعلة، رسائل جـ ١ ص ٢٢٦.

(٢) نفس المصدر ص ٢٢٦.

للأول والمعرفة للثاني، فالرؤية السديدة هي العلة المباشرة للإختيار الحسن، والعكس صحيح. وها هو يجعل الحرارة سبباً لفساد الرؤية وعلية الشهوة، وكثرة الزنا والفسق، و يؤكد ذلك وصفه لأهل البلاد الباردة بالخلق المعتدل (لغلبة البرودة والرطوبة عليهم فتنحصر الحرارة في قلوبهم فيكونون ذوي وقار وشدة قلوب وصبر على الشبق فيكثر فيهم العفاف والمتوسطون وأهل الإعتدال، ولاعتدال أمزجتهم بقوى فكرهم و يكثر فيهم البحث والنظر وتكون أخلاقهم معتدلة)[1].

فالأخلاق تابعة وناتجة بطريقة مباشرة لمزاج الجسم، إن اعتدل اعتدلت وإن تطرف تطرفت إلى حد ما، وهذا القول يوحي إلى الذهن بأن الكندي يخضع الإرادة الإنسانية للعوامل المادية والظروف البيئية كما أخضعها للعوامل النفسية من قبل. وهو يتمشى مع مفهوم الفاعلية الإلهية والفاعلية العالمية، حيث اعتبر فعل الإله هو الفعل الحقيقي وفعل غيره مجازي.

ومن ثم يمكننا أن نقرر انتهاء الكندي إلى جبرية محضة، بالرغم من تصريحه بنسبة الإختيار للإنسان، لكن عجز الكندي عن تخليص الإرادة، حين تختار، من ضرورات النفس والطبيعة والقدر هوالذي ينتهي إلى جبرية محضة.

ولسنا نلزم الكندي بهذه النتيجة بل هو يصرح بها حين يقرر أن الإنسان يرث أخلاقه و يولد بها ــ ليس بالمفهوم الوراثي الحديث ــ ولكن بمعنى أن تحدث فيه أسسها وأصولها أثناء تكونه كجنين في بطن أمه، حيث تؤثر حركة الأفلاك والكواكب وأوضاعها في هذا التكوين.

يقول الكندي (فإن الأخلاق لقرب هذه الأشخاص منا وبعدها أو علوها وهبوطها وسرعتها وإبطائها واجتماعها وافتراقها تخلف منها وبقدر أمزجة أبداننا عند توليد النطف وقفزها في الأرحام)[2] فالأخلاق عند الفرد نتاج لعاملين: مزاج البدن وقت تكوينه في الرحم ثم موضع الكواكب والنجوم وسرعتها بالنسبة لبعضهم البعض، وبالنسبة للأرض أثناء تكون هذا الفرد في رحم أمه، بل أنه يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك فيجعل هذين العاملين أو على الأقل عاملا واحداً

(١) نفس المصدر ص ٢٢٥.

(٢) نفس المصدر ص ٢٢٦.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

هو حركة الأجرام السماوية علة لما هو أخف وألطف من ذلك، فيقول معقباً على قوله السابق (وإذ كذلك فما الذي يمنع ما كان ألطف من ذلك أن يكون موجود بحركة هذه الأجرام السماوية بإرادة الباري)[1].

و يقصد الكندي بما هو ألطف الأمور النفسانية ومعنى ذلك أنه يعلل كل حدث على الأرض بيولوجياً كان أم نفسياً أم أخلاقياً بحركة الأجرام السماوية.

أما قوله بإرادة الباري فقد يبدو متعارضاً مع نسبة الإختيار للأفلاك حيث يتضمن ذلك احتمال اختيار الأفلاك ما هو مخالف لإرادة الباري، ولكن اذا تذكرنا ما توصلنا إليه عن مفهوم الطاعة الإختيارية عند الكندي علمنا أن أفعال الفلك كلها طاعة اختيارية لله عز وجل وأنه أراد بالإختيار الذي نسبه لها معنى آخر غير الإختيار الذي هو ترجيح أحد الممكنين.

و بذلك يكون اختيار الفلك مقروناً بالطاعة الدائمة لكن يكون طاعتها لله عز وجل طوعاً وليست كرهاً. ومن ثم تكون حركة الأفلاك وكل ما يترتب عليها في العالم المحسوس حادثاً وواقعاً بإرادة الباري تعالى، وهذا يتعارض مع وصفه الفلك بالإختيار والتميز و يوجب عليه القول بتسخيرها لله عز وجل.

ولعل هذا التبرير لكل شيء في الأرض بالأجرام السماوية يفسر لنا كيف سمح الكندي لنفسه أن يعمل بالتنجيم على غرار عصره بالرغم من إجماع الأمة على تحريمه. إذ كان يرى في حركة الأفلاك عللا قريبة ومباشرة لكل أحداث وأشياء وأحياء الأرض بما في ذلك السلوك الخلقي للإنسان. ومن ثم فإنه حسب هذا الإعتقاد يمكن للإنسان أن يتنبأ بما سيقع في الأرض من أحداث، اذا عرف حركات الأفلاك المستقبلية، وهذا أمر ميسور علمياً بالملاحظة لانتظام حركاتها، واذا عرف العلاقة بين هذه الحركات كعلل وبين ما يحدث في الأرض كمعلولات (اذا كان الأمر الأوضح معلولها الأقرب وهي علته القريبة وهل باقي الأشياء اللواحق تلحق هذا الكون العجيب أعني الكون الطبيعي والكون النفساني)[2] وهذا يعني أن الكندي يقرر حدوث كل شيء في الأرض بالأفلاك حتى في مجال الكون النفساني ولواحقه.

(١) نفس المصدر والصفحة.

(٢) نفس المصدر ص ٢٢٦.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وتبدو لنا الجبرية الخالصة عند الكندي بصراحة ووضوح لا يقبلان الشك أو التأويل عندما يعلل فعل الإرادات الإنسانية خلال المكان والمتمثل فيما نسميه اليوم بالحياة الإجتماعية الصادرة عن الإرادة الجمعية، وكذلك يعلل فعل الإرادات الإنسانية خلال الزمان والمتمثل في نهضة الأمم وقيام الدول واندثارها وظهور الحضارات والمدنيات وفنائها أي المتمثل في حركة التاريخ البشري، نقول، تبدو لنا الجبرية المحضة عندما يعلل فعل الإرادة الإنسانية الجمعية بهذين العاملين الماديين اللذين علل بهما من قبل السلوك الخلقي للفرد ونقصد بهما مزاج الأبدان وحركة الأفلاك فهو يتحدث عن حركة الأفلاك ثم يقول معقباً على ذلك (.... فيظهر في دورها على تلك الدائرة قسط من الحر والبرد، والرطوبة واليبس في الأبدان التي تحتها في كل دهر، لقبول أنواع من أخلاق النفس وعاداتها، وإراداتها على قدر مزاجهم الحادث منها الأعم، ومزاج كل واحد من الكائنة للفائدة التي تحتها الأخص فتحدث بذلك همم غير الهمم الأول، وإرادات غير الإرادات الأول، فيغير ذلك الشكل والسنن، وإذ تتغير بذلك الدول وما أشبه الدول)(1).

وهذا كلام خطير يدل على الجبرية الخالصة التي غلب فيها الكندي جهم بن صفوان في جبريته إذ تقف جبرية الجهم عند حدود الجبرية الإلهية عندما جعل كل شيء بخلق الله وفعله، فهي جبرية بسيطة، أما جبرية الكندي فهي جبرية فلسفية معقدة تتلاشى فيها إرادة الإنسان الفردية والجماعية تحت ثقل الضرورات الثلاثة التي لا يملك لها دفعاً ولا يستطيع حيالها لنفسه مصيراً. وسواء كان ذلك في مجال الأخلاق الفردية أو السلوك الجماعي للمجتمعات والأمم عبر التاريخ. فالأحداث التاريخية من نصر وهزائم للجيوش، وقيام الدول وسقوطها وازدهار الحضارات وانحطاطها واندثارها ليس مرهوناً بالفاعلية الإنسانية في حدود القدر الإلهي، بل هو مرهون بحركة الكواكب القائمة بالنسبة لجيل من الأجيال وبالتالي لمزاجات أجسامهم المتأثرة بهذه الحركة منذ تكونهم في الأرحام وإن كان ذلك في حدود القدر الإلهي، إلا أن دور الإنسان غائب تماماً.

وليس التغيير الحادث في المجتمعات والدول من حسن إلى سيء أو العكس

(1) نفس المصدر ص ٢٣٦.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مرهوناً بسلوكهم الخلقي الحر وليس واقعاً بهم حسب مشيئة الله عز وجل بناء على ما يحدثونه في أنفسهم من كفر أو ايمان حسب قول تعالى:

﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾[1] وإنما هذا التغيير حادث لهم حدوثاً جبرياً بسبب حركة الأفلاك التي تغير أخلاقهم الفردية وتدفع هممهم وإراداتهم إلى النهضة والرقي أو إلى التخلف الحضاري والإندثار. وحركة الأفلاك ليست بيد الإنسان. ومَن ثم فليس له من أمر نفسه في هذه الحياة شيء وكذلك ليس له من أمر مصيره في الآخرة شيء.

إن الإنسان في الإسلام مستطيع بأمر الله عز وجل على التحكم في حياته الدنيا اذا شاء فعمل وساد الأرض واذا شاء تكاسل وتواكل، وليس لحركة الكواكب في ذلك دخل إنما هو الإختيار البشري الذي يتم في حدود ما قدره الله عز وجل.

كذلك فإن الإنسان الفرد مستطيع بأمر الله وقوته على التحكم في مصيره الأخروي من حيث استطاعته على فعل الخير والطاعة أو فعل المعصية والشر. وشتان بين إنسان مصيره ومصير أمته في الدنيا والآخرة موكول بعمله وعمل أمته وبين إنسان الكندي الضائع حيث أوكل الكندي مصيره في الدنيا والآخرة لحركات الكواكب.

تلك النتائج التي توصل إليها الكندي في تفسيره للسلوك الإنساني الفردي والإجتماعي والتاريخي[2] مخالفة تماماً للقرآن الكريم والسنة، وهي مخالفة تابعة لمخالفة فلسفته لعقيدة القرآن والسنة.

ولا شك أن هذه الجبرية الخالصة تجعل صاحب المذهب عاجزاً كل العجز عن تقليل الشر في العالم من حيث أنه يرجع كل شيء في النهاية إلى الإله. كما تجعل معاقبة الأشرار في الآخرة دون مبرر، إذاً إن ما حدث منهم ليس بفعلهم الحر وإنما هو بسبب مزاج البدن، وهذا الأخير بفعل حركة الكواكب، وهذه الأخيرة بفعل

---

(١) سورة الرعد آية ١١.

(٢) يمكننا القول أن تفسير الكندي للتاريخ لا يختلف كثيراً عن تعليل أصحاب الاتجاه المادي له من حيث ربط الأحداث بعوامل طبيعية وجغرافية وفلكية عند الكندي كعلل قريبة.

النفس الكلية وهكذا حتى يصل الفعل إلى الإله. فالمذهب يجعل ضرورة على الإله في فعله تؤدي إلى الشرك وينتهي بجبرية خانقة للحرية الإنسانية بل قاتلة لها وينسب بالتالي حدوث الشر في العالم للإله، وذلك يتعارض مع العدالة الإلهية والكمال الإلهي. وليس بعد ذلك درجة من التهافت ــ حيال قضايا الحرية ــ يمكن أن يصاب بها نسق من الأنساق الفلسفية، مثل ما أصيبت به فلسفة الكندي.


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل الرابع

مُشكلةُ الحريّةِ ومَفهُوم القَضَاءِ وَالقَدرْ عندَ الفارابيِّ وابنِ سينا

لمفهوم القضاء والقدر والموقف الوجودي للإنسان في نموذج عقيدة فلسفية وثنية تقوم على تفسير وجود الأشياء بالفيض عن الإله من خلال وسائط تتمثل في عقول الأفلاك حسب وهم القائلين بها.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)



Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المحتوى


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

١ ــ مفهوم الألوهية والجبرية الإلهية عند الفارابي وابن سينا

بينما جعل أرسطو الطبيعة نقطة البداية في فلسفته، ثم انتقل منها إلى ما بعد الطبيعة أو بتعبير آخر انطلق من الحركات الطبيعيات إلى المحرك الأول، نجد الفارابي يبدأ نسقه الفلسفي في كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة بالألوهية» ثم يتحدث عن المفارقات أو الموجودات الإلهية، ثم الطبيعة ثم الإنسان.

ولكن بالرغم من هذا الترتيب المخالف لترتيب أرسطو، أي بالرغم من بحث مفهوم الإلوهية أولاً، فإنه لم يجعل هذا البحث مقدماً في نسقه لكي يؤسس عليه مفهومه للعالم والإنسان، ولم يفسر بالفاعلية الإلهية العالم والإنسان، فلم يعتبر وجود الإله مسلمة لا تحتاج إلى برهان باعتبار أنه بدأ نسقه بالألوهية، بل هو يفترض بداهة وجود العالم و ينطلق من هذا الوجود المتكثر لمعرفة الإله، فيؤسس معرفة الألوهية على معرفة الموجودات، وليس العكس يقول (الموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات)[1]. ومعنى ذلك أن الفارابي اعتمد على قانون السببية للبرهنة على وجود الإله، ومن ثم فوجود الموجودات مسلمة عنده ووجود الإله يحتاج إلى دليل.

وهو يستخدم هذا القانون ببراعة فلسفية حين يقول (أول ما ينبغي أن يبتدىء به المرء هو أن يعلم أن لهذا العالم وأجزائه صانعاً بأن يتأمل الموجودات: هل يجد

(١) الفارابي «كتابه: أراء أهل المدينة الفاضلة» تقديم وتحقيق د. ألبير نصري نادر ــ المطبعة الكاثوليكية بيروت ط. أولى سنة ١٩٥٩ ص ٢٣.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لكل واحد سبباً وعلة أم لا؟) (١) و ينتهي من الإستقراء إلى أن لكل شيء سبباً عنه وجد. وهذه الأسباب ليست ذاهبة إلى ما لا نهاية بالضرورة حيث يمتنع التسلسل اللانهائي للأسباب عقلاً. وكذلك يمتنع أن تكون الأشياء أسباباً لبعضها على سبيل الدور لأن ذلك يؤدي إلى أن يكون الشيء سبباً لوجود ذاته، فمثلاً إذا كان أ سبباً لـ ب و ب سبباً لـ ج و ج سبباً لـ أ كان أ سبباً لوجود ذاته، وهو ممتنع عقلاً أيضاً. ومن ثم وجب الوقوف عند سبب أول هو الإله (٢)

و بذلك يكون الفارابي قد بدأ بالألوهية مقدماً هذا المبحث على سائر المباحث كما هو شأن التوحيد في الإسلام، ولكنه ــ من الناحية التطبيقية ــ في البرهنة على وجود الله عز وجل ــ يبدأ بالتسليم بوجود العالم ثم يستدل به على وجود الإله.

وكذلك الحال عند ابن سينا، حيث يستدل على واجب الوجود بالممكنات. فالممكن (لا يدخل في الوجود إلا بسبب يرجح وجوده على عدمه. فإن كان سببه أيضاً ممكن الوجود)(٣) وجب امتناع التسلسل إلى ما لا نهاية من العلل الممكنة، وذلك يوجب التوقف عند علة أولى ليست معلولة لغيرها هي واجب الوجود.

ثم يبني كل من الفارابي وابن سينا على كون الإله هو السبب الأول كل الخصائص التي ينسبانها إليه، والتي يحددان بها مفهومها للألوهية، فيقرر الفارابي ــ بناء على كونه الموجود الأول والسبب الأول ــ أنه (بريء من جميع أنحاء النقص)(٤) وما دام هو الموجود الأول فإن ذلك يقتضي أن يكون (وجوده أفضل الوجود)(٥) وما دام هو السبب الأول، فلا بد أن يكون وجوده (أقدم الوجود) ومن ثم فهو (من فضيلة الوجود في أعلى أنحائه، ومن كمال الوجود في أرفع المراتب).

ومن ثم فالأول هو الإله عند الفارابي (فالأول هو الذي ينبغي أن يعتقد فيه

---

(١) الفارابي كتاب السياسة.

(٢) المصدر السابق ص ٢٣.

(٣) ابن سينا ــ تسع رسائل: الرسالة العرشية ص ٢.

(٤) الفارابي ــ آراء أهل المدينة ص ٢٣.

(٥) نفس المرجع والصفحة.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أنه الإله تعالى)[1].

وكذلك يقرر ابن سينا أن (واجب الوجود كمال بالفعل المحض لا يشوبه نقص، وكل كمال له ومنه ومسبوق بذاته)[2].

ثم ينطلق كل منهما إلى الكلام عن أسماء الإله وأحواله على أساس أنه العلة الأولى الواجبة الوجود، والموجود الكامل الأول بالنسبة إلى غيره ولكنهما يشترطان لمعرفة أحوال الأول وصفاته شروطاً هي بمثابة قواعد منهجية نابعة من الفلسفة اليونانية.

و يشترط الفارابي في القاعدة الأولى شرطاً أول وهو أن تكون دالة على كمال وعلى فضيلة في العالم الطبيعي، على أن تدرك أن الكمال الذي تدل عليه بالنسبة للأول، يخصه هو، وليس من قبيل الذي يخص الإنسان والطبيعيات[3].

و ينبه بالشرط الثاني إلى أننا يجب أن نعلم أن الكمالات كثيرة، والأسماء الدالة عليها كثيرة، ولكنها بالنسبة للأول تدل على جوهر واحد ووجود واحد غير منقسم أصلاً[4].

و يقول ابن سينا ــ موافقاً في ذلك الفارابي (وهكذا نطلق عليه جميع الصفات بشرط أن لا تتكثر ذاته ولا تستخرم وحدته)[5] فهما يذهبان إلى أن الصفات عين الذات.

و يبرهن ابن سينا على ذلك بقوله أن واجب الوجود كمال محض، فهو بالفعل وليس فيه شيء بالقوة (فذاته الكاملة المتقدمة على جميع الإعتبارات واحدة، وبهذا يظهر أن صفاته لا تكون زائدة على ذاته)[6] لأنها لو كانت زائدة، كانت الذات بمثابة العلة، والصفات معلولة، فتكون الأولى بالفعل والثانية بالقوة، وذلك يعني أن منه شيء بالقوة وهو ما يتعارض مع وصفه بالكمال المحض.

و يصل الفارابي وابن سينا حيال هذه القضية إلى أقصى مجال يمكن أن يصل

---

(١) الفارابي: السياسات المدنية ص ٣٠٢.
(٢) ابن سينا: الرسالة العرشية ص ٧.
(٣) الفارابي: آراء ص ٤١-٤٢.
(٤) الفارابي: أراء ص ٤١-٤٢.
(٥) ابن سينا: الرسالة العرشية ص ١٣.
(٦) ابن سينا: الرسالة العرشية ص ٥.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

إليه الفكر البشري، حيث ينتهيان إلى نفي الصفات نفياً تاماً، و يرفضان نسبتها إلى الإله بأي وجه من الوجوه، فيرفض ابن سينا ــ مثلاً ــ أن يثبت للإله الصفة إلا باعتبارها (ليست زائدة على الذات، بل هي داخلة في الذات) بحجة أن ذلك يؤدي إلى أن تكون (الذات مركبة فتتخرم) [١].

الأمر الثالث الذي يشترطه المتفلسفان لنسبة «الأحوال» والأسماء إلى الأول يتمثل في التفريق بين أسماء ذات وأسماء إضافة، وذلك بالقياس إلى أن الأسماء الدالة على الكمال والفضيلة في الإنسان والطبيعيات تنقسم إلى أسماء للشيء في ذاته وأسماء بالإضافة إلى غيره، وكذلك الأول من أسمائه أسماء ذات، مثل الموجود والحي والواحد، وأسماء إضافة مثل الجواد والعدل والخالق.

و يشترط الفارابي لإطلاق أسماء الإضافة إلى الأول أن تفهم من خلال نظرية الفيض والصدور متغافلاً التفسير القرآني للعلاقة بين الخالق والمخلوق يقول: (وأمثال هذه الأسماء متى نقلت وسمي بها الأول، قصدنا أن يدل بها على الإضافة التي له إلى غيره، بما فاض منه من الوجود) [٢].

ــ كذلك يتحدث ابن سينا عن صفات للإله بهذه الشروط ويجعل لذلك فصلاً في «الرسالة العرشية» بعنوان «القول في الصفات على الوجه الذي تلقيناه من هذه الأصول الممهدة» فيقرر أن واجب الوجود (موصوف بصفات المدح والكمال) [٣].

كما (وجب أن يعلم أن صفاته ترجع إلى سلب وإضافة ومركب منهما) [٤] و يضرب مثلاً للسلب بصفة القدم حيث هو عنده سلب للعدم السابق على الوجود، ومثلاً للسلب والإضافة بكونه واجب الوجود لأن ذلك معناه أنه موجود ولا علة له وهو علة لكل ما سواه (وأما الإضافة فكونه خالقاً بارئاً مصوراً وجميع صفات الأفعال) [٥].

وهذه الأصول الثلاثة التي وضعها الفارابي و وافقه عليها ابن سينا لمعرفة أسماء الأول، تقوم على ثلاثة مبادىء:

---

(١) المرجع السابق ص ٦.

(٢) الفارابي: آراء ص ٤١-٤٢.

(٣) ابن سينا: الرسالة العرشية ص ٧.

(٤) نفس المصدر والصفحة.

(٥) المرجع السابق ص ٧.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الأول:

قياس الغائب على الشاهد، أي قياس أحوال الإله وصفاته على أحوال الإنسان وصفاته، وذلك واضح من قول الفارابي أن تكون (دالة على فضيلة وعلى كمال في العالم الطبيعي) فكل ما يدل عليه عقله أنه كمال إنساني فهو ينسبه إلى الإله، مع اشتراط اعتبار هذا الكمال خاص بالإله فلا يكون كمال الإله بنفس الرتبة أو الدرجة الذي يطلق بها على الإنسان. وهذا يؤكد ما سبق أن قررناه من أن الفارابي يحاول أن يصل إلى مفهومه عن الألوهية من خلال مفهومه عن الطبيعة والإنسان، وليس كما يوحي بذلك ترتيب موضوعات نسقه الفلسفي، بل أنه يقرر ذلك صراحة بقوله (ولما لم يقدر الإنسان على معرفة شيء سوى ما شاهده بحواسه وفهمه بعقله لم يجد بدأً من وصف الباري الذي هو سبب الأسباب بما وجد السبيل إليه من الألفاظ والأوصاف)[1] التي هي أساساً موضوعة للطبيعيات والمحسوبات، فهو يعرف أسماء الأول وأحواله من خلال معرفته بالمحسوسات، وهذا هو قياس الغائب على الشاهد.

ومعنى هذا أن الفارابي يقر بأن مشكلة الصفات الإلهية تكمن أساساً في اللغة البشرية الموضوعة للمحسوسات. والإنسان يضطر لاستخدامها في مجال الإلهيات، وهذا الإقرار أدعى — إذا كنا حقاً نؤمن بالقرآن كتاباً منزلاً من عند الله عز وجل — أن ننهج منهج السلف حيال هذه القضية، فنثبت لله عز وجل ما أثبته لنفسه وما أثبته له رسوله ﷺ، وننفي عنه ما نفاه عن نفسه وما نفاه عنه رسوله ﷺ، ونسلم بكل ما جاء في كتاب الله عز وجل وسنة نبيه ﷺ على مراد الله وعلى مراد رسول الله، دون محاولة منا لوضع قواعد لمعرفة الأسماء والصفات الواردة، حيث ستكون هذه المحاولة على أي حال وبأي شروط وبأية قواعد غير مجدية، هذا إن لم تنحرف بنا بعيداً عن التوحيد القرآني الخالص.

أما المبدأ الثاني فيتمثل في الرفض القاطع بوصف الإله بصفة ما غير ذاته، وذلك لمنع القول بالتعدد في ذات الإله. ومع ذلك فإن ما يعتبره أهل السنة والجماعة صفات لله عز وجل أثبتها لنفسه في القرآن الكريم، هي ما يعتبره الفارابي

---

(١) الفارابي: كتاب السياسة.

وابن سينا أحوالاً للأول وأسماء وكمالات له، حتى أنهما يأخذان بتقسيم بعض الصفاتية الصفات إلى صفات ذات وصفات أفعال، بقولهما بأسماء الذات وأسماء الإضافة، وهذا يدل على أن إنكار الصفات عند منكريها لا تعني أكثر من رفض نسبة لفظ الصفة إلى الإله، لأنهم في النهاية ينسبون إليه ــ مضطرين ــ الصفات و يطلقون عليها الأحوال والكمالات والأسماء، ثم يقولون رغم تعدد هذه الكمالات والأحوال أنها عن الذات مع إقرارهم بأحدية الذات.

ولا شك أن ما يقرره الفلاسفة مخالف للكتاب والسنة لأن الله عز وجل أغير على أحديته ووحدانيته منهم، فلو كان في إثارة هذه القضية ما يقرب لنا مفهوم التوحيد أكثر و يفهمنا وحدانيته لطرحها، ولبين لنا أوجه الحق فيها، ولذلك تجنب الرسول عليه الصلاة والسلام والصحابة والتابعون البحث فيها وقالوا (آمنا به كل من عند ربنا) [١].

والملاحظ أن الأساس الذي بنى عليه الفيلسوفان معرفتهما للأسماء سواء كانت أسماء ذات أو أسماء إضافة هو مفهوم اليونان الوثني للألوهية فلا يرجعان إلى القرآن الكريم كمصدرر لمعرفة أسماء الله عز وجل وصفاته وكمالا ته من حيث أن الأسماء معارف خبرية أكثر من كونها عقلية.

ومما يجدر ملاحظته أيضاً أن الفارابي وابن سينا لم يستخدما في كتبهما لفظ الجلالة «الله» إلا نادراً جداً، حتى يمكن أن نقرر أن الفارابي لم يستخدم اسم المولى عز وجل في كتابة آراء أهل المدينة الفاضلة والاسم المفضل عنده هو «الأول» والاسم الأكثر إطلاقاً عند ابن سينا هو «واجب الوجود».

ومن خلال هذين المبدأين يمضي كل من الفارابي وابن سينا نحو معرفة الألوهية فيستنبطان من كونه في الوجود سبباً أولاً أنه لا جنس له ــ موافقين في ذلك الكندي ــ و يضيفان أنه لا ضد له (لأن الضدين هما ذاتان متعاقبتان على محل واحد بينهما غاية الخلاف وهو تعالى غير قابل للأعراض فضلاً عن الأضداد، وإن جعل الضد عبارة عن المنازع في الملك فتبين أيضاً أنه لا ضد له) [٢] وما لا ضد له

---

(١) سورة آل عمران: آية ٧.

(٢) ابن سينا: الوسنية ص ٦.

لا ند له، لأن إثبات ضد للكائن يعني أن شيئاً ما مشترك بينهما، أما موضوع أو جنس يتعاقبان عليه و يكون ذلك الموضوع أقدم وجوداً، وهذا خلف، لكونه سبباً أول و واجب الوجود.

و باعتباره الموجود الأول، و بناء على إثبات القدم له في الوجود، ينتفي وجود الشريك وتثبت وحدانيته، ففهوم التوحيد عند الفارابي يتمثل في أن الإله هو الأول في الرتبة الوجودية وذلك يقتضي نفي إشراك غيره معه في هذه الرتبة، أي أن الفارابي يفهم نفي الشريك عن الإله بأنه نفي نوع الوجود الذي له ورتبته عمن سواه (فهو منفرد برتبته وحده، فهو أيضاً واحد من هذه الجهة)[1].

أما معنى كونه واحداً عند ابن سينا (فإنه عبارة عنا لا ينقسم بوجه من الوجوه لا قولاً ولا فعلاً)[2].

وإثبات الوحدانية والأحدية للإله ونفي الجنس والضد والشريك، كل ذلك يستتبع نفي الحد عنه (لأنه غير منقسم بالقول إلى أشياء بها تجوهره)[3] ولذلك لا ضد له، إذا الحد المنطقي للشيء هو ما يدل على ذاته وفصله وخاصته.

والفارابي يجعل الدليل الأول على نفي الحد عنه إثبات أنه بسيط غير مركب لأن (الأول غير منقسم)[4].

ولا شك أن نفي الحد عن الإله يبطل السؤال عن جوهر الإله، إلا أن المثير للعجب حقاً أن الفارابي وابن سينا يقدمان إجابة لهذا السؤال دون أن يطرحاه صراحة وحسب منهجهما السابق في معرفة الأسماء، فإنهما يسقطان عن الإله كل ما هو نقص وفساد وتحول وتغير في الطبيعة، وكل ما من شأنه أن يكون علة لذلك كله، ثم يفهمان جوهر الإله أو حقيقته ـــ حسب فلسفتهما ـــ على أنه كمال.

ولما كانت المادة عند الفارابي وابن سينا هي مصدر النقص والفساد والشر في الوجود فإنه منزه عنها كلياً وجزئياً.

---

(١) الفارابي: آراء ص ٢٨.
(٢) ابن سينا: العرشية ص ٧.
(٣) الفارابي: آراء ص ٢٩.
(٤) الفارابي: آراء ص ٢٣.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ولما كان كمال الإنسان باعتباره أرق موجودات العالم الطبيعي يتمثل في عقله فلا يكون الإله إلا عقلاً محضاً (ولأنه ليس مادة، ولا مادة له بوجه من الوجوه فإنه بجوهره عقل بالفعل) [١] وهكذا ينص الفارابي بصراحة على أن جوهر الإله عقل بالفعل والجوهر هو حقيقة الموجود وذاته وهذا القول تحديد للذات وتعيين لها، ومخالف لنفي الحد عنه.

وإذا كان الإنسان صورة ومادة كأي كائن طبيعي، فإن الذي يمنع أن تكون صورته عقلاً بالفعل هـو كونها متلبسة بالمادة، فإذا فارقت صارت عقلاً بالفعل (لأن المانع للصورة أن تكون عقلاً بالفعل وأن تعقل بالفعل هو المادة التي منها يوجد الشيء فمتى كان الشيء في وجوده غير محتاج إلى مادة كان ذلك الشيء بجوهره عقلاً بالفعل) [٢] وهذا قانون وجودي كلي عند الفارابي تتحدد به حالة الموجودات، فالموجود إما أن يكون صورة مفارقة وإما أن يكون صورة متلبسة بالمادة، فإن كان صورة مفارقة فهو عقل بالفعل.

وهذا القانون الوجودي ينطبق على كل الصور المفارقة وهي كثيرة دون استثناء خاص للأول من هذا القانون حيث يقرر الفارابي بصراحة (وتلك حال الأول فهو إذن عقل بالفعل) [٣].

وكذلك من القوانين الوجودية عنده أن الذي يمنع كون الشيء معقولاً بالفعل هو المادة والأول كذلك فهو أيضاً معقول بجوهره [٤]، وما دامت هويته عقل، ومعقول بجوهره، فإنه في حاجة إلى ذات أخرى تعلقه (بل هو بنفسه يعقل ذاته، فيصير ما يعقل من ذاته عاقلاً وعقلاً بالفعل) [٥].

وكما أنه لا يحتاج إلى عاقل آخر يعقله لكي يصير معقولاً، فإنه لا يحتاج أيضاً إلى أن يعقل هو غيره لكي يكون عاقلاً، حيث هو يعقل ذاته (فإن الذات التي تعقل (بكسر القاف) هي التي تعقل (بفتح القاف) فهو عقل من جهة ما هو معقول، فإنه عقل وأنه معقول وأنه عاقل) [٦].

---

(١) الفارابي: آراء ص ٣١.
(٢) الفارابي: آراء ص ٣١.
(٣) نفس المصدر والصفحة.
(٤) نفس المصدر والصفحة.
(٥) الفارابي: آراء ص ٣١.
(٦) نفس المصدر والصفحة.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ولعل الفارابي وكذلك ابن سينا قد شعرا بأن الإنتهاء إلى أن الإله عقل وعاقل ومعقول قد يؤدي إلى التثليث، وفي الوقت الذي نفيا فيه الصفات ــ منعاً للتعدد في زعمهما ــ فبادرا ونبها إلى أن ذلك لا يعني عندهما تعدداً في الذات، وأثبتا أنه إحدى الذات رغم ذلك، فصرح الفارابي بأن (كون الباري عاقلاً ومعقولاً لا يوجب أن يكون هناك تثنية في الذات ولا في الإعتبار، فالذات واحدة والإعتبار واحد لكن في الإعتبار تقديم وتأخير في ترتيب المعاني)[1] ومعنى هذا أنه بالرغم من حرص الفارابي على التوحيد فإنه يقر بأن مفهومه للألوهية يؤدي و يلزم صاحبه بالتثليث أو التثنية مما جعله يبادر بنفي التهمة عن نفسه بهذا التصريح.

ولكن هل يكفي هذا التصريح لنفي الإتهام بالتثليث؟ وإذا كان يكفي أفلا يكفي لمثبتي الصفات أن يصرحوا بنفي حدوث التعدد في الذات وإثباتهم الأحدية؟ وحينئذ يحق لنا أن نسأل لماذا أنكر الفارابي وابن سينا على أهل السنة والجماعة ذلك رغم تصريحهم بأحدية الذات؟ وأيهما أكثر توافقاً مع إثبات الأحدية والتوحيد ــ نقلاً وعقلاً ــ الذين يقولون بذات واحدة للإله و يثبتون له ما أثبته لنفسه أم الذين يقولون أن الذات ثلاثة: عقل وعاقل ومعقول؟

على أي حال فإن الفارابي ينتهي إلى تعيين وجود الإله وتحديد جوهره بأنه عقل، حيث يقرر صراحة أن وجوده ليس سوى تعقله لذاته فيقول بعبارة واضحة وصريحة (كما أن وجود الباري ليس إلا نفس معقوليته لذاته)[2]. وحيث أن وجوده هو ماهيته فإن ماهيته وذاته هي نفس معقوليته لذاته.

و يتبع ابن سينا أستاذه في ذلك تماماً حيث يقرر أن الإله واجب الوجود لأنه بريء عن المادة ــ مفارق لها ــ وما كان بريئاً عن الأجسام فهو غير قابل للعدم ــ ومن ثم فهو واجب الوجود (وهذا في كل ذات وفي كل حقيقة متحدة كالملائكة والأرواح البشرية فإنها لا تقبل العدم أصلاً لبرائتها عن لواحق الأجسام)[3]. ومن ثم (فكل ما يجوز على الأجسام مستحيل عليه)[4].

---

(١) نفس المصدر والصفحة.

(٢) الفارابي ــ رسائل الفارابي رسالة التعليقات ص ٨ ضمن مجموعة رسائل بعنوان رسائل الفارابي وهي إحدى عشر رسالة ــ حيدر آباد سنة ١٣٥٤ سنة ١٩٢١.

(٣) ابن سينا: العرشية ص ٦.

(٤) ابن سينا: العرشية ص ٦.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وسلب المادة عن الموجود يعني أنه عقل وعاقل وعلم وعالم (ولا فرق بين عالم وعاقل لأنها عبارة عن سلب المادة مطلقاً)[1] ومن ثم فالإله عنده عقل وعاقل أيضاً.

وذلك هو مفهوم الألوهية الأرسطي، حيث اعتبر أرسطو الإله عقلاً وقصر تعقله على ذاته، وقصر وجوده على هذا التعقل لذاته، وبالتالي اقتصرت فاعليته على هذا التعقل أيضاً.

والفارابي وابن سينا يقصران تعقل الإله على ذاته وحجتهما في ذلك أنه في غنى عن غيره لكي يكون متعقلاً ولو نسبنا إليه تعقله لغيره لنسبنا إليه الحاجة إلى الغير ــ والنتيجة اللازمة لهذا القول هي نفي الفاعلية عن الإله، والإنتهاء إلى سلبية المحرك الأول الأرسطي. بيد أن الفارابي وابن سينا رفضا هذه النتيجة ونسبا ــ بالرغم من ذلك ــ فاعلية ما للإله، فهو عندهما يتصف ــ كما مر بنا ــ بصفات إضافة مع أسماء وصفات الذات، وذلك يعني إثبات صلة وعلاقة بين الإله والموجودات من جهة الإله ــ الأمر الذي لم يثبته أرسطو للمحرك الأول حيث قصر فعله على تعقله فقط بينما يقرر الفارابي وابن سينا قصر تعقل الإله على ذاته. ويقرران في نفس الوقت أن هذا التعقل يستلزم تعقلاً آخر للموجودات باعتبارها جميعاً فيض من ذاته التي يتعلقها، وبذلك استطاع الفارابي وابن سينا أن ينسبا صلة ما بين الأول وبين الموجودات، وسنرى بعد ذلك كيف يقيم الفارابي وابن سينا هذه الصلة، إلا أن الفارق الأول بينهما وبين أرسطو هو إثباتهما أسماء الإضافة للإله، وهذه الأسماء من شأنها نسبة فاعلية للإله بنحو خاص. يتفق مع مذهبهما في الصفات، من هذه الصفات (كونه عالماً حياً مريداً قادراً متكلماً بصيراً سميعاً وغير ذلك من الصفات الحسنى)[2]، فهو العلم والعالم حيث أنه ليس في حاجة إلى ما سوى ذاته ليكون عالماً فهو إذن العلم وما دام هو العالم والعلم فهو المعلوم أيضاً. ومن ثم فهو لا يعلم غير ذاته ولا يجوز له أن يعلم غير ذاته لأنه ليس في حاجة إلى غيره ليعلمه.

---

(١) ابن سينا ــ العرشية ص ٨.

(٢) ابن سينا ــ العرشية.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وكذلك الأمر في الحكمة وفي سائر الصفات حيث يمكن ردها جميعاً إلى العلم كما يفعل ابن سينا حين يقول (كونه سميعاً و بصيراً وذلك أن الموجودات مختلفة فبعضها مسموع وبعضها مبصر، وكونه عالماً بالمسموعات، هو كونه سميعاً، وكونه عالماً بالمبصرات هو كونه بصيراً، فالعلم واحد، وإنما اختلفت أسماؤه باختلاف متعلقاته، فإذا تعلق ببواطن الأشياء يسمى خبيراً، وإذا تعلق بالمعدودات يسمى محصياً وإذا تعلق بالمسموعات سمي سميعاً، وإذا تعلق بالمبصرات سمي بصيراً، وإذا تعلق بدقائق الأشياء مع حفظ تلك ورعايتها سمي لطيفاً) [١] كما يرجع ابن سينا صفة الحياة إلى العلم أيضاً حيث أن معنى الحي هو العالم بنفسه على ما هو عليه [٢] فهو يرد كل الصفات بما فيها صفات الفاعلية والعناية الإلهية إلى العلم و يشمل ذلك صفتي القدرة والإرادة على النحو الذي سنراه بعد ذلك بالتفصيل عند الكلام عن الفاعلية الإلهية.

والنتيجة المؤكدة أن مذهب الفارابي وابن سينا في الصفات ــ أدى بهما إلى مفهوم خاص للألوهية وللفاعلية الإلهية أو بالتالي للقضاء والقدر.

ولا شك أن مفهوم الألوهية عند الفارابي وابن سينا مفهوم يوناني في الأصول والمنطلقات والنتائج وليس لعقيدة الإسلام فيه أثر إلا الألفاظ والرداء الخارجي.

وهذا واضح من جعلهم الإله عقلاً وعلماً وهو قول يوناني أرسطي معروف.

وعقيدة التوحيد ترفض إطلاق اسم على الإله الحق إلا ما أطلقه على نفسه ــ كما هو معروف ــ فما بال حكم هذه العقيدة على من تجرأ وحدد ماهية الإله وجوهره؟. خاصة إذا كان قد جعله عقلاً والعقل مخلوق لله عز وجل، ككل شيء سواه. وسنرى أن لهذا القول نتائجاً خطيرة ومخرجة من عقيدة التوحيد الإسلامية وهذا ما سنعرفه بعد بالدليل بإذن الله تعالى.

---

(١) ابن سينا ــ العرشية ص ١١.

(٢) ابن سينا ــ العرشية ص ٩.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

٢ ــ الضرورة الوجودية وموقف الإله منها

يبني الفارابي وابن سينا مفهومهما للألوهية على أساس أنه الموجود الأول بين الموجودات والسبب الأول لسائر الموجودات. وذلك يعني أنهما لم يثبتا وجود الإله باعتباره الموجود المطلق في ذاته، سواء وجد معه غيره أم لم يوجد. فجعلا وجود الإله مجرد وجود ضروري في الذهن لتفسير وجود الموجودات تفسيراً عقلياً مقبولاً، أي أن وجوب الوجود الذي وصف به الفارابي وابن سينا الإله، وجعلاه أساساً لسائر الصفات، هو وجوب ذهني وضرورة عقلية وليس وجوباً وجودياً، ذلك لأن هذا الوجوب متعلق بوجود الموجودات بحيث لو افترضنا عدم وجود الموجودات سوى الإله في الوجود فقد وجود الإله وجوبه.

كذلك الأمر بالنسبة لصفة الأولية المنسوبة له. كموجود أول وسبب أول، حيث أنها حسب مفهومهما للصفات والأسماء، ليست من أسماء الذات، بل هي من أسماء الإضافة، فهي ليست أولية ذاتية، حيث الأول أول كموجود وكسبب أيضاً، وليس كذات مطلقة، فهو موجود أول لأن ثمة موجود ثان وثالث بعده في الوجود وسبب أول لأن ثمة سبب ثان وثالث بعده في الوجود، فهو الأول بالنسبة للثاني والثالث وهكذا.

ونتيجة لذلك أصبح الإله ــ كسبب أول لغيره ــ مرتبطاً، من حيث الوجوب والإمكان، بالأسباب الأخرى التي تليه في الوجود، فإن كان هو واجباً لزم أن تكون هي واجبة، ولذلك اضطر الفارابي وابن سينا إلى القول بأن سائر الموجودات غير الإله واجبة أيضاً، ولكن وجوب وجودها بغيرها وليست بذاتها وسيأتي الحديث عن ذلك في حينه.

وبهذا يصبح تصور الألوهية، في ذهن الفارابي وابن سينا، ليس مستقلاً عن تصور الموجودات، الأمر الذي يخالف عقيدة الإسلام المتمثلة في عقيدة السلف

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وأهل السنة، حيث يقوم مفهوم الألوهية عندهم مستقلاً عن كل شيء وعن أي تصور لأي موجود فيثبتون وجود الإله مستغنياً عن غيره في الوجود وفي المعرفة. وربما يتمثل هذا في وصفهم الإله بصفات الأفعال والإعتقاد في قدم هذه الصفات مع حدوث المفعولات في الزمان مما يدل على اعتقادهم بأن الله عز وجل غني عن المخلوقات، ومن ثم يثبتون وجود الإله سواء وجد العالم أم لم يوجد(١).

ومن ثم يمكن أن نقرر باطمئنان أن عقيدة التوحيد الإسلامية تقرر استغناء الإله عن المخلوقات في الوجود والمعرفة، بينما يثبت له الفلاسفة استغناءه عنها في الوجود فقط.

أما عن الألوهية فهي تسمية قرآنية حيث يقول الله عز وجل ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم﴾ (٢) ولكن مفهوم الأولية والآخرية عند الفارابي وابن سينا ليس موافقاً لمفهومها في الآية، حيث فهما هاتين الصفتين باعتبار الأولية إشارة إلى كونه علة فاعلية، والآخرية إشارة إلى كونه علة غائية، فغايته ذاته وهو مصدر كل شيء ومرجع كل شيء إليه وهذا التأويل للأولية والآخرية ينبثق من نظرية العلل الأربع الأرسطية، وهو يتعارض مع تفسير رسول الله ﷺ لها حيث قال «أنت الأول فليس قبلك شيء وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء»(٣). وهذا التفسير ينسب الأولية المطلقة لله عز وجل التي لا يشاركه فيها غيره كذلك الأمر بالنسبة للآخرية والظاهرية والباطنية.

أما تأويل الفارابي وابن سينا للأولية بالفاعلية وللآخرية بالغائية لا يفيد كون الإله ليس قبله شيء، كما لا يفيد أنه ليس بعده شيء كما نص على ذلك الحديث.

---

(١) من أفضل وأعمق ما كتب في تاريخ الفكر الإسلامي معبراً عن هذه الفكرة هو قول سهل التستري (الله ضرورة الخلق). أنظر الأستاذ الدكتور محمد كمال جعفر كتابه: من التراث الصوفي ط ـ القاهرة سنة ١٩٧٤ ص ٢٣٩ وما بعدها وسيأتي مناقشة هذا الموضوع عند الصوفية في الجزء الرابع المبحث الأول بإذن الله تعالى.

(٢) سورة الحديد: آية ٣.

(٣) صحيح مسلم ـ ٨ ـ ٧٨ ـ ٧٩ كتاب الذكر والدعاء باب ما يقول عند النوم.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والقرآن الكريم يثبت مرجع الأمر كله إلى الله عز وجل ﴿إليه يرجع الأمر كله﴾ وهو قريب من قول الفارابي «ومرجعه إليه» لكن ليس هذا المعنى تفسيراً دقيقاً لصفة الأولية والآخرية.

ويتبع ابن سينا الفارابي في تأويل صفة الأولية والآخرية مضيفاً إلى مفهوم الفارابي وصبغته الأرسطية مسحة أفلوطينية فيقول (إذا قيل أول فهو باعتبار ذاته، هو الذي لا تركيب فيه. وأنه منزه عن العلل، وبإضافته إلى الموجودات هو الذي يصدر عنه الأشياء... وإذا قيل آخر فهو الذي يرجع إليه الموجودات في سلسلة الترقي والتنزل وفي سلوك السالكين) [١].

ولا شك أن التعبير القرآني الذي يجمع الله عز وجل فيه بين الأولية والآخرية كصفتين لذاته (الأول والآخر والظاهر والباطن) أدق وأشمل في وصف الإله لأنه يوحي بأنه جل جلاله فوق المقاييس الإنسانية إذ أن الأول لا يمكن أن يكون الآخر، اللهم إلا أن يكون الله جل جلاله.

كذلك تبع الفارابي وابن سينا أرسطو في تصوره لجوهر الألوهية أو الإله. حيث أثبتا قولهما أن الإله عقل بالفعل (ولأنه ليس بمادة ولا مادة له بوجه من الوجوه فإنه جوهره عقل بالفعل) فإذا علمنا أن جوهر الموجود هو حقيقته عند الفارابي وابن سينا، فإن هذا النص يبدو تحديداً للذات الإلهية، ولكن الفارابي وابن سينا ينفيان أن يكون للإله حد أو جنس أو ضد، ومن ثم يكون مقصدهما من قولهما أن الإله عقل بالفعل معنى آخر وهو تنزيهه عن المادة وخلوه منها باعتبارها مصدراً للنقص وللشر في الوجود، وهو عندهما كمال مطلق، فالعقلانية عندهما هي اللامادية.

ولعل قول الفارابي عن المفارقة للمادة (كان الشيء في جوهره عقلاً بالفعل) [٢] يدل على مقصده من العقلانية ويعقب بعد ذلك قوله (وتلك حال الأول) [٣].

وبالرغم من أن مقصد الفارابي وابن سينا من ذلك كله هو التنزيه إلا أن

(١) ابن سينا العرشية.

(٢) الفارابي ــ آراء.

(٣) نفس المصدر.

تصورهما عن الألوهية بالنسبة للذات والصفات ــ نتيجة تأثرهما بالفلسفة اليونانية ــ لم يرق إلى مستوى التنزيه والتوحيد الإسلامي حسب عقيدة السلف وأهل السنة كما سنرى ذلك بعد.

ويمكننا أن نقرر أن مفهوم الألوهية عند الفارابي ليس سوى تصور بشري، كما هو الحال دائماً بالنسبة لهذا المفهوم عند أي فيلسوف حيث أنه باعتماده على العقل وحده لمعرفة الإله: حقيقته وكيفية توحده ووجوبه في الوجود ومعنى ألوهيته ومفهوم كمالاته وصفاته ومعرفة أسمائه، فإنه ليس أمامه من سبيل ما دام لم يخضع لأحكام العقل البشري المحدود ــ إلا قياس الإله على الإنسان، لمحاولة معرفة معنى الألوهية.

وما يجب أن ينسب إلى الإله، وما يجب أن ينفى عنه، وما الذي يعتبر كمالاً له، وما هو غير ذلك.

ومن ثم لا يملك الفيلسوف ــ إزاء ذلك ــ إلا أن ينفي عن الإله كل ما يراه نقصاً في الإنسان والموجودات الطبيعية الأخرى، وكذلك يثبت له كل ما يراه كمالاً وشرفاً للإنسان.

وسند الفيلسوف في التفريق بين الكمال والنقص في الأحوال والصفات هو فكره البشري الذي يستقي معلوماته من العالم المحسوس، وسبيله الأول في ذلك هو الإحساس، وبالتالي ينتهي الفيلسوف إلى تصور للألوهية هو عبارة عن مجموعة كمالات إنسانية أو طبيعية أو هو عبارة عن كمال رئيسي، حسب مفهومه للكمال الرئيسي في الطبيعة.

وحيث أن الإنسان هو أشرف الكائنات الطبيعية وأكملها فإن تصور الألوهية عند الفيلسوف غالباً ما يكون تصوراً للإنسانية في أكمل مفهوم ممكن لها، بإسقاط كل ما يراه الفيلسوف نقصاً في الإنسانية عنها حسب منطقه وسياق مذهبه.

وقد رأى اليونانيون، ومن تبعهم في مفهوم الألوهية، كالفارابي وابن سينا أن أعظم كمال يوصف به الإنسان هو العقل، وأن ما سوى العقل من خصائص إنسانية من شأنه أن يقلل من الكمال الإنساني، وبالتالي يكون مصدراً وسبباً للنقص، ومن ثم قالوا بأن الإله عقل محض ولم يثبتوا ــ أرسطو والفارابي وابن

سينا وسائر المشائين ــ للإله كل ما يخالف العقل من خصائص أخرى مثل الإرادة والقدرة والسمع والبصر، وغير ذلك من خصائص الفاعلية وذلك بتأو يل هذه الصفات جميعاً إلى العلم، والعلم هو العقل، فيكون عقلاً محضاً غير موصوف بشيء. ومن ثم يمكن القول أن الألوهية عند الفارابي وابن سينا صورة لمفهوم الإنسانية في كمالها المطلق ومجردة عن المادة.

وبالرغم من تصريح الفارابي وابن سينا بوصف الإله بكمالات فينا تليق به إلا أنهما لم يكونا موفقين في تطبيق هذا المبدأ والإلتزام به. فالفاعلية الكاملة عند الإنسان كمال له، ومع ذلك فليس ثمة مجال لإثباتها للإله عندهما، لأن الإنسان يفعل سعياً منه نحو كماله الأخير، والإله كامل أزلاً. فليس ثمة سبب لأن يكون فاعلاً، ومن ثم تصبح كمالاً إلاهياً يختص به الإله وحده حسب سياق المذهب الذي يقصر فاعلية الإله على التعقل فقط على نحو ما قال أرسطو.

ومن ثم وجد الفارابي نفسه أمام طريق مسدود حيث يستلزم تصوره للألوهية ومذهبه في الصفات إبطال الصلة بين الإله والعالم وإبطال العناية الإلهية إبطالاً تاماً. لكن الفارابي وجد حلاً لهذا المأزق في الفيض فرفض إبطال الفاعلية إبطالاً تاماً، وإن كان قد وضع لها مفهوماً خاصاً يتوافق مع تصوره للوجود وتصوره للألوهية ومذهبه في الصفات.

و يقرر الفارابي أننا (نعرف في الأول أنه واجب الوجود بذاته معرفة أولية من غير اكتساب)[1] ومع ذلك فهو يمضي قدماً لمعرفة الإله: ماهيته وحقيقته من خلال منهج التفكير اليوناني وتصورات الفلسفة اليونانية فهو من ناحية يقرر أن (الحواس هي الطرق التي تستفيد منها النفس الإنسانية المعارف)[2] مما يجعل معرفة النفس الإنسانية للإله تكاد تكون مستحيلة، وهذا يعني اللجوء إلى الوحي، إن كان ثمة اعتراف وإيمان به من المفكر لمعرفة الإله ومعرفة حقائق الغيب جميعاً، ولكن ذلك لم يفعله الفلاسفة وعلى رأسهم الفارابي وابن سينا.

بل إن الفارابي يقرر حقيقة منهجية تامة، وهي أنه من الممتنع على الإنسان

---

(١) الفارابي ــ التعليقات ص ٥.

(٢) الفارابي ــ التعليقات ص ٤.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

معرفة حقيقة الشيء، وقصارى جهده الوصول إلى خصائص الشيء وأعراضه فيقول (الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر، ونحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص واللوازم والأعراض، ولا نعرف الفصول المقومة لكل منها الدالة على حقيقته، بل إنها أشياء لها خواص: فإنا لا نعرف حقيقة الأول، ولا العقل، ولا النفس ولا الفلك والنار والهواء والماء والأرض، ولا تعرف حقائق الأعراض)[1].

وهذه الحقيقة المنهجية التي يقررها الفارابي تتعارض تعارضاً تاماً مع منطق أرسطو الذي يقوم على تصور حقيقة الشيء في حده التام الجامع المانع الذي يشمل الجنس والفصل والخاصة والعرض، ولقد أثبت المنطق الحديث ومناهج البحث صحة قول الفارابي، حتى يمكن اعتبار الفارابي بهذا النص سابقاً لزمانه، إلا أنه يلتزم بهذه الحقيقة المنهجية في فلسفته بل خالفها مخالفة تامة، إخلاصاً لمنطق أرسطو وفلسفته التي تقوم على أساس الإعتقاد بإمكانية معرفة حقيقة الشيء، فبدا موقفه متضارباً، فهو من ناحية يصرح باستحالة معرفة حقيقة الأول، ومن ثم فليس أمامنا إلا معرفة صفاته وأسمائه، وفي هذا اعتراف منه بإثبات لوازم وصفات للأول ليست هي ذاته، لأنه لو كانت صفاته هي ذاته وحقيقته لامتنعت علينا معرفتها، (وكذلك لا تعرف حقيقة الأول، بل إنما تعرف عنه أنه يجب له الوجود وهذا لازم من لوازمه وحقيقته، ونعرف بواسطة هذا اللازم لوازم أخرى كالوحدانية وسائر الصفات)[2] وهذا يعني أن سائر الصفات غير الذات من حيث أن معرفة الذات أمر محال ومعرفته بالصفات جائزة، وهكذا يضع مذهب الفارابي في الصفات صاحبه في موقف حرج للغاية: إما أن يعترف بامتناع معرفة الأول: ذاته وصفاته مطلقاً، إذا قال أن الصفات عين الذات، وإما أن يعترف بجواز معرفة الذات تبعاً لجواز معرفة الصفات من حيث أن الصفات عين الذات. أما في حالة قوله بامتناع معرفة ذات الأول فإن ذلك يلزمه ــ لكي يجيز معرفة الصفات واللوازم ــ أن يثبت الصفات دون أن يقرر أنها عين الذات.

ولا شك أن منهج الفارابي وابن سينا العقلي الموافق لمنطق اليونان وفلسفتهم

(١) الفارابي ــ التعليقات ص ٤.

(٢) المصدر السابق ص ٥.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

هو الذي أدى بها إلى هذه النتيجة المخالفة لعقيدة السلف وأهل السنة في الصفات، بل المخالفة لعقيدة المسلمين جميعاً.

وإن كنا نجد لابن سينا ما يفيد عجز أجهزة الإدراك الإنسانية: حسية كانت أم عقلية، عن إدراك الذات الإلهية وهو في هذا متفق مع روح القرآن وعقيدة السلف تماماً فيقول مقرراً أن الإله فوق المحسوس والمعقول (الحس تعرفه فيما هو من عالم الخلق، والعقل تعرفه فيما هو من عالم الأمر، وما هو فوق الخلق والأمر فهو محتجب عن الحس والعقل)[1].

وهذا يوجب عليه إيجاد منهج غير الحس والعقل لمعرفة الإله. وهو ما يعبر عنه بالإستبصار الذي يقرب به من المنهج الوجداني الصوفي قليلاً. (الذات الأحدية لا سبيل إلى إدراكها بل تعرف صفاتها، وغاية السبيل إليها بالإستبصار أو لا سبيل إليها)[2].

و يوضح الأستاذ الدكتور محمد كمال جعفر منهج الإستبصار الذي ذكره ابن سينا بما ذكره عن مضمون رسالة الإعتبار لابن مسرة في كتابه من قضايا الفكر الإسلامي حيث يذكر أن الإستبصار أو الإعتبار ليس (شيئاً سوى طريقة الفلاسفة المعهودة مضافاً إليها العنصر الوجداني. وهذا يدل دلالة واضحة على أن لفظ «الإعتبار» لدى ابن مسرة يمثل منهجاً عقلياً خاصاً، ولا نقول صرفاً، إذ الواقع أن هذا التفكير العقلي ليس تفكيراً مستقلاً تمام الإستقلال عن الوجدان، يقف على النقيض من النقل أو الوحي من حيث الوسيلة، وإن كان يتفق معه من حيث الغاية)[3].

و يتضح لنا من هذا القول اتفاق الفلاسفة مع الدين من حيث الهدف والغاية واختلافهما من حيث الوسائل والمناهج. ولعل هذا التفريق يبين علة اختلاف مفهوم الألوهية عند الفارابي وابن سينا عن نظيره عند أهل السنة والجماعة، فلا

---

(١) ابن سينا رسالة في القوى الإنسانية وإدراكاتها ص ٤٦ ــ تسع رسائل.

(٢) نفس المرجع والصفحة.

أنظر مصطلح اعتبار وتبصره عند ابن مسره في رسالة الاعتبار تعليق الأستاذ الدكتور محمد كمال جعفر ص ٣٠١، ٣١١ تحت عنوان اعتبار وتبصره وعنوانه مضمون الاعتبار.

(٣) الأستاذ الدكتور جعفر من قضايا الفكر الإسلامي ص ٣٠٣.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

شك أن قول ابن سينا السابق يوضح أن هدفه من مفهومه للألوهية هو مطلق التنزيه للإله، لكن أنى للعقل البشري المحدود وحده أن يصل إلى ذلك وهذا هو الذي فعله الفارابي وابن سينا باستغنائهما التام، أو شبه التام عن الوحي.

و يبدو أن قضية تنزيه الإله وتوحيده، إذا كانت في ميدان الفلسفة، ستظل محل خلاف ـــ ليس على ضرورة التنزيه للإله ـــ بل على كيفية التنزيه ومنهجه.

ولقد اختلف الباحثون والأساتذة المعاصرون حول مفهوم الألوهية عند الفارابي وابن سينا فقرر أحدهم أن الكندي والفارابي وابن سينا وسائر الفلاسفة في الإسلام أعلنوا التنزيه المطلق ولم يكونوا من المعطلة)[1] بينما قرر آخر أن الألوهية عند الفارابي مزيج من المحرك الأول الأرسطي والصانع الأفلاطوني مع فيض الأفلاطونية المحدثة، كما أثبت للفارابي رغبته في التنزيه المطلق ومحاولاته في ذلك، حتى وصل إلى مفهوم قريب من اللاوجود، إعتماداً على أن الإله عنده (في غاية البساطة والكمال والتجريد)[٢٢٢] وهو ليس تعطيلاً بالنسبة للصفات فقط، بل تعداه إلى الذات.

و يدافع أستاذ ثالث عن الفارابي ضد خصومه وخصوم الفلسفة، وذلك عندما يبرز هدف الفارابي من تصوره للألوهية وهو التنزيه اللائق بالإله فيقرر أن (أريج العقيدة الإسلامية يضوع في ثنايا فكر الفارابي وبخاصة حيث يتحدث عن أدلة وجود الله، وحين يشير إلى تعدد أسمائه الحسنى مع توحده وتفرده وهذا لب العقيدة الإسلامية وأساسها)[3] ولكنه يعود فينصف الحقيقة و ينبه إلى الخطأ المنهجي الذي وقع فيه الفارابي في محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة حيث لم يستطع (أن يقوم بهذه المهمة دون اللجوء الإضطراري لتأو يل آيات القرآن حتى تنطق بالآراء والحقائق الفلسفية التي يدين بها) ثم يثبت آثار هذا المنهج على العقيدة والثقافة والحضارة الإسلامية وعلى وحدة المسلمين فيقول (وقد لعبت ظاهرة التأو يل دوراً خطيراً في تطور الثقافة والحضارة الإسلامية كما كانت السلاح الفتاك الذي فرق

---

(١) د. محمود قاسم مقدمة مناهج الأدلة القاهرة مكتبة الانجلو سنة ١٩٥٥ ص ٤٠ أنظر كذلك: مقدمة رسائل الكندي للدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده.

(٢) الأستاذ الدكتور ابراهيم بيومي مدكور مكانة الفارابي في المدرسة الفلسفية.

(٣) الأستاذ الدكتور ـــ محمد كمال جعفر ـــ من قضايا الفكر الإسلامي سنة ١٩٧٨ ص ٢٥٢.

المسلمين إلى طوائف وفرق) ولعل موضوع بحثنا «القضاء والقدر» هو أحد المسائل الأولى في تاريخ الفكر الإسلامي التي تفرق حولها المسلمون إلى طوائف وفرق بسبب التأويل لآيات القرآن الكريم.

وخلاصة القول أن الفارابي وابن سينا قد تنازعهما في الألوهية عاملان:

الأول: ما أثر من فلسفة.

والثاني: ما ورد من حقائق دينية.

وبالنسبة للأول فإنهما لا يتبعان أرسطو حذو النعل بالنعل بل أخذا منه وتركا، وبخاصة أنه لم يظهر عندهما مذهب أرسطو خالصاً غير مشوب بالأفلاطونية أما بالنسبة للثاني فربما يعلل اختلافهما مع حقائقه.. أنهما فهما من بعض أساليبه ونصوصه وخصائصه المجاز والرمزية فحاولا أن يتحدثا عن بعض هذه الحقائق بلغة التجريد فبدت منكرة فلا يمكننا أن نغفل النتيجة التي وصلا إليها وهي أن مذهبهما في الألوهية مذهب بشري لا يستطيع مجاراة الأسلوب الإلهي في التنزيه مما جعل كثيراً من الثغرات تتخلل عقيدتهما في الألوهية وليس ذلك إلا لقصور همة العقل عن التدخل في حقيقة الإله مما جعل الفارابي وابن سينا يقران بذلك، ولكن بعد أن أسسا مذهبهما على العقل. ولعل من أروع ما كتب الإنسان في تنزيه الإله قول ابن سينا (جلت الذات أن يحوم حولها أثر وتقدست أن تكون شرعة لكل وارد) ولكن هذا التنزيه المطلق للإله ليس سوى هدفاً لم يتحقق عند أشهر متفلسفين في الحضارة الإسلامية.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

٣ ــ مفهوم الوجود وتصور العالم ومصدر الضرورة الوجودية

(أ) أساس الوحدة بين الموجودات:

لا يتحدث الفارابي عن المخلوقات وإنما يتحدث عن «الموجودات» للدلالة على كل ما في الوجود بما في ذلك الإله ــ وهذا لا يعني تصور الوجود كأجزاء وموجودات مبعثرة لا يربط بينها روابط، بل هي عنده مرتبطة ومؤلفة ومنتظمة بحيث يمكن ــ رغم استقلال كل شيء بوجوده الذاتي ــ أن ننظر إليها جميعاً باعتبارها جملة واحدة، أو كشيء واحد.

وأساس هذه الوحدة بين الموجودات ــ كما يصرح الفارابي ــ هو كونها جميعاً صادرة عن الموجود الأول من ناحية، وباعتباره سببها الأول من ناحية أخرى. لكن ثمة وحدة أخرى تجمع بين الأول وبين كل ما يصدر عنه، أساسها الوجود المحيط، فهم جميعاً يضمهم مقولة واحدة هي الوجود.

ومن ثم يبدو أن الإله ــ عنده ــ ليس هو المصدر الأول والأخير للترتيب والتنظيم بين الكائنات، لأنه داخل هذا الترتيب باعتباره أحد الموجودات.

بيد أن الفارابي يقرر أن الترتيب والتنظيم صادران من جوهر الأول مع صدور الموجودات عنه مما ينفي هذا الإلزام عنه. فالموجود الأول من شأن جوهره أن تصدر عنه الموجودات مرتبة ومنتظمة ومتسلسلة بعضها عن بعض، مما يجعل هذه الموجودات مترابطة فيما بينها برباط جوهري أي أن هذا الرباط يكمن في جوهر كل منها، فالنبات مثلاً مرتبط جوهرياً بالعناصر الطبيعية المحيطة به، سواء تلك التي تعلوه في الرتبة كالحيوانات أو التي تقل عنه كالعناصر الطبيعية. وهذه الرابطة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ضرورية لقيامها على مجموعة من العلل المرتبة [١].

و يعبر الفارابي عن هذه الرابطة بقوله (والتي بها ترتبط هذه وتأتلف هي لبعض الأشياء في جواهرها، التي بها وجود ما هي بها تأتلف وترتبط) [٢] وهذا يعني أن الفارابي يجعل هذا النوع من الإئتلاف بين الموجودات عين وجودها، فهي رابطة ضرورية جبرية.

أما النوع الثاني فهو رابطة حرة، لأنها حادثة وليست جوهرية، من حيث أنها مختلفة عن وجود الشيء، فهي تابعة للجوهر ولكنها ليست من الجوهر (مثل المحبة التي بها يرتبط الناس، فإنها حال فيهم وليست هي جواهرهم التي بها وجودهم، وهذه أيضاً مستفادة من الأول) [٣] وهذه الرابطة عرضية لأنها تسمح بأن يترك لكل واحد من الموجودات جوهره مستقلاً عن جوهر الآخر، ومثالها رابطة الصداقة والمحبة [٤].

ومن ثم فالكون محكوم بضرورة في وجوده تتمثل في نظام أو ترتيب يجعل الأشياء مرتبة بعضها فوق بعض بحيث يكون الأول فوقها جميعاً وتكون الهيولى آخر الدرجات الوجودية.

ومع ذلك فإن في الموجودات جانباً خالياً من الضرورة وناجياً منها يتمثل في العلاقات القائمة على أحوال الموجودات.

فراتب الوجود متعددة بعدد أنواع الموجودات، فهي إذن متفاضلة فيا بينها من حيث الجوهر والعرض أيضاً. وهذا التفاضل خاضع أيضاً للنظام والترتيب بحيث تنتهي صورة الوجود إلى ما يشبه البناء الهرمي، الأول على قمته. فالجواهر في ذاتها متفاوتة الدرجات، وكذلك الأعراض، ولكن أسمى عرض دون أدنى جوهر الوجود [٥].

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٤١ من تعليق المحقق منسوباً ليوسف كرم.
(٢) الفارابي — آراء ص ٤٠.
(٣) الفارابي — آراء ص ٤١.
(٤) آراء تعليق المحقق منسوباً ليوسف كرم ص ٤٠.
(٥) ابن سينا النجاة ص ٢٠٨.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وسر هذا التفاضل هو قرب الموجود أو بعده عن المصدر الأول للوجود وقته، فكل الموجودات، كاملها وناقصها، فيض منه، فأكمل الموجودات بعد الإله هو ذلك الموجود الذي يفيض عنه فيضاً مباشراً، أي الموجود الثاني في الوجود.

ويليه في الكمال ذلك الذي يفيض عن الثاني، وهكذا تتناقص الموجودات في كمالاتها كلما ابتعدت في صدورها عن الأول، حتى تصير إلى آخر الموجودات، وهو ذلك الموجود الذي إذا نقص درجة لم يكن شيئاً أي يصبح لا وجوداً، ذلك هو الموجود الأخير والذي تنقطع بعده الموجودات من الوجود، وهو الهيولى.

وهذا يفسر لنا لماذا أطلق الفارابي على الإله اسم الأول، ولم يطلق عليه اسم «الآخر». حيث يتصور الموجودات مرتبة ترتيباً تناقصياً من الأول إلى هذا النوع من الوجود الأخير، الذي يفصل بينه وبين اللاوجود درجة واحدة.

فالأول هو الأكمل وجوداً من جميع الأحوال (فيبتدىء به أكملها وجوداً، ثم يتلوه ما هو أنقص منه قليلاً، ثم لا يزال بعد ذلك يتلو الأنقص فالأنقص إلى أن ينتهي إلى الموجود الذي إن تخطى عنه إلى ما دونه تخطى إلى ما لم يكن أن يوجد أصلاً. فتنقطع الموجودات من الوجود) [1].

ومعنى ذلك أن الفارابي يقرر أن فيض الأول للموجودات واحد كفيض منه، لا فرق بين فيضه لشيء وآخر. بيد أن الإختلاف القائم بين كمالات الأشياء مرجعه إلى الموجود نفسه، فكلما كان الموجود أو نوع الوجود أقرب إلى الأول — بحيث تكون الوسائط بينهما قليلة — كان أكثر كمالاً من غيره الذي تكثر الوسائط بينه وبين الأول، وهذا ما يوضحه ابن سينا حين يقول (فلا نقص في فاعليته بل الكل صادر منه وبه وإليه. فإذا الموجودات صدرت عنه على ترتيب معلوم ووسائط، لا يجوز أن يتقدم ما هو متأخر، ولا يتأخر ما هو متقدم وهو المقدم والمؤخر معاً، نعم الموجود الذي صدر عنه أشرف وينزل من الأشرف إلى الأدنى حتى ينتهي إلى الآخر) [2].

---

(١) الفارابي — آراء ص ٤٢.
(٢) ابن سينا — الرسالة العرشية ص ٩٧.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

(ب) أنواع الوجود ومراتبه:

وعلى ذلك نستطيع القول أنه ــ بالرغم من تكثر الأنواع والموجودات، فإن الوجود واحد عند الفارابي إلا أنه ينقسم إلى قسمين: الواجب والممكن ــ وكذلك الموجودات رغم الوحدة القائمة بينها، فإنها تنقسم إلى عالمين: المعقول والمحسوس، أو إلى: المفارقات والعالم الطبيعي.

والمفردات على مراتب الحقائق:

الأول: الموجود الذي لا سبب له وهو واحد.

الثاني: العقول الفعالة وهي كثيرة بالنوع.

الثالث: القوى السماوية وهي كثيرة النوع.

الرابع: النفوس الإنسانية وهي كثيرة بالأشخاص.(١)

فالإله الذي هو الأول أحد موجودات العالم المعقول ومصدر المفارقات ثم أنه نوع منفرد بوجوده لا يشاركه فيه موجود آخر، كذلك العقول الفعالة كل منها فرد بنوع لا يشاركه في نوعه موجود آخر، وكذلك القوى السماوية أو نفوس الأفلاك، أما النفوس البشرية فهي نوع يتدرج تحته أفراد كثيرون.

أما العالم الطبيعي فيصنفه الفارابي ست مراتب ذات ستة أجناس (وهي الأجسام السماوية ثم الأرض والماء والهواء وما جانس ذلك من نار وبخار وغير ذلك، ثم الأجسام الحجرية والمعدنية التي على سطح الأرض وفي عمقها، ثم النبات والحيوان غير الناطق والحيوان الناطق) (٢). ومراتب الموجودات في الوجود المعقول هي نفس مبادىء وجودها، لكن مراتب الأجسام في الوجود المحسوس ليست مبادىء وجودها. ومن ثم يقرر الفارابي أن مبادىء موجودات العالم الطبيعي ثلاثة، هي النفس والصورة والهيولى.

ومع ذلك فليس ثمة حد فاصل بين المفارقات والأجسام، بحيث يصبح كل

---

(١) الفارابي ــ المفارقات ص ١-٣.

(٢) الفارابي ــ تحصيل السعادة ص ١١.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

منهما عالماً مستقلاً منفصلاً عن الآخر، بل هما مرتبطان أوثق ارتباط في السلم الهرمي للوجود، بحيث أن آخر مراتب المفارقات الوجودية هي أول مراتب موجودات العالم الطبيعي، وهي النفس.

بل أن ثمة تداخلاً بين العالمين يتمثل في وجود نفوس الأفلاك كمديرة لها، فهي حالة في الأجسام السماوية التي هي من العالم الطبيعي، وكذلك الحال بالنسبة للنفس الإنسانية.

وبذلك يرتب الفارابي الوجود ترتيباً تنازلياً من الأول ثم الثواني ثم النفوس السماوية ثم النفوس الإنسانية ثم الصورة ثم الهيولى. وهذه الأخيرة تحتل المرتبة السادسة والأخيرة من مراتب الوجود وباختصار: أنواع الوجود: عقل ونفس وصورة وهيولى.

و يوضح ابن سينا تصور أستاذه و يوافقه عليه عندما يقرر أن الجواهر منها ما هو مفارق للجسم ومنها ما هو في جسم، ويجعل المفارق أسمى وأرفع بل هو يرى أن المفارقات في قمة الوجود وأولى الموجودات باستحقاق الوجود [1]. ويجعل ابن سينا الجواهر المفارقة مرتبة ترتيباً تنازلياً، بحيث يكون السابق علة للاحقه. وعلى ذلك يقوم التفاضل والتفاوت في الشرف والتعالي بينها. وتلي العقول المفارقة الصور وهي أرق منها لكنها أشرف من الأجسام لأنها علة بجوهرها، ثم الأجسام في المرتبة الثالثة وهي سابقة على الهيولى، ثم الهيولى في آخر الدرجات الوجودية [2]. يقول ابن سينا (فالأول عقل ثم نفس ثم جرم السماء ثم مواد العناصر الأربعة بصورها فموادها مشتركة وصورها مختلفة)[3]. وذلك هو الترتيب التنازلي للوجود من الأول إلى المادة المشتركة، أي الهيولى.

ومما يجدر ذكره أن ابن سينا يخالف الفارابي فيطلق الأول هنا على الموجود الأول الصادر عن الإله، ليس على الإله وإن كان يصرح مثل الفارابي أن الإله عقل ومن ثم لا يعفيه ذلك من اعتبار الإله أحد موجودات العالم المعقول وإن كان

---

(١) ابن سينا ـــ النجاة ص ٢٠٨.

(٢) نفس المصدر والصفحة.

(٣) ابن سينا ـــ الرسالة العرشية ص ١٥.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يصح هو بخلاف ذلك تحاشياً للإلزامات المترتبة على هذا التصور. كما أن الصور هي النفوس عند ابن سينا، ومن ثم كانت المراتب عنده خمس، في مقابل ست عند الفارابي.

وكما رتب ابن سينا الوجود ترتيباً تنازلياً يحلو له أيضاً أن يرتبه تصاعدياً بعد ذلك فيقول (ثم يترقى من الأخس إلى الأشرف فالأشرف حتى ينتهي إلى الدرجة التي توازي درجة العقل)[1].

ومن ثم يكون الوجود عند الفارابي وابن سينا واحداً وتعدد الدرجات والأنواع. وأوله الإله وأدناه الهيولى. ومن حيث علاقة أنواع الوجود بالجسم، تنقسم الموجودات قسمين، قسم منها يتمثل في (ثلاثة منها ليست هي أجساماً ولا هي في أجسام وهي السبب الأول، والثواني والعقل الفعال وثلاثة هي في أجسام وليست ذواتها أجساماً وهي النفس والصورة والمادة)[2]. ويقصد بالمادة الهيولى، وهو يطلق لفظ العالم على هذه الثلاثة الأخيرة دون المفارقات للأجسام (والأجسام ستة أجناس: الجسم السماوي والحيوان الناطق والحيوان غير الناطق والنبات والجسم المعدني والاسطقسات الأربع. والجملة المجتمعة من هذه الأجناس الستة من الأجسام هي العالم)[3].

أي أن مفهوم العالم يقتصر على المحسوسات الطبيعية فقط بينما يطلق ابن سينا لفظ العالم على المفارقات والمحسوسات ويميز بينها بالعالم المعقول والعالم المحسوس ولكنهما يتفقان في مفهوم الوجود ككل وتصنيف الموجودات على أساس علاقتها بالأجسام وتفاضل الأنواع والنظام الحاكم لها.

وهذه المراتب الست للوجود تختلف عندهما عن حقيقة الوجود ومفهومه بحيث تكون في مجموعها ثلاثة مفاهيم.

---

(١) المصدر السابق ص ١٦.

(٢) الفارابي ــ السياسات الحديثة ص ٣٠٢.

(٣) الفارابي ــ السياسات الحديثة ص ٣٠٢.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

(جـ) مفاهيم الوجود الثلاثة عند الفارابي وابن سينا:

يقرر كل من الفارابي وابن سينا أن الوجود على ضربين: واجب الوجود، وممكن الوجود (فكل موجود إما واجب الوجود بذاته، أو ممكن الوجود بذاته) [1].

أما مفهوم الوجود ذاته فيتفق الفارابي وابن سينا على أنه بدهي أولي لا يمكن تعريفه بغيره، بينما كل ما سواه من مفاهيم يعرف به باعتباره جنس الأجناس فهو من الوضوح في الذهن بحيث لا يقبل تحديداً أو تعريفاً يقول الفارابي:

(إن الوجود والوجوب والإمكان من المعاني التي تتصور لا بتوسط تصور قبلها بل هي واضحة في الذهن) [2] كما يقرر ابن سينا ــ نسجاً على منوال أستاذه ــ أن الوجود المطلق لا يمكن حده لأنه جنس الأجناس، وهو المفهوم الوحيد الذي ليس له حد، من حيث أنه لا جنس يعلو عليه يمكن تعريفه [3].

ومن ثم ينبه الفارابي إلى أن توضيحه لمفهوم الوجود ومعنى الوجوب والإمكان من قبيل التذكير والتنبيه وليس من قبيل التحديد والتعريف.

فيقرر أن كل ما هو موجود، فهو واجب الوجود أما الذي يتوقع وجوده وليس موجوداً بعد فهو الممكن لكن هذا الممكن عندما يدخل الوجود، لا يصبح ممكناً بل يصبح واجباً.

وثمة مفهوم ثالث غير الواجب والممكن وهو الذي لا يجوز ولا ينبغي أن يحدث أي الممتنع أو الذي يستحيل وجوده.

يقول ابن سينا (فإن الشيء إما أن يكون واجب الوجود أو ممتنع الوجود أو ممكن الوجود) [4].

أما الأول أي الواجب: فهو الذي متى فرض غير موجود لزم عنه محال، حيث يمتنع تفسير الوجود عقلاً بدون القول به (وهو الحق المطلق) [5].

---

(١) ابن سينا الإشارات والتنبيهات ــ ط. العثمان ٣، ٤ تحقيق سليمان دنيا ص ٤٤٧.

(٢) الفارابي ــ الدعاوي الفلسفية ص ١ ضمن تسع رسائل للفارابي.

(٣) ابن سينا النجاة ص ١٩٨-٢٠٠.

(٤) ابن سينا ــ الرسالة العرشية ص ١٣.

(٥) ابن سينا ــ الرسالة العرشية ص ١٢.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وأما الثاني أي الممتنع: فهو إذا فرض أنه موجود لزم عنه محال فهو ممتنع الوجود وهو الباطل المطلق) [١].

وأما الثالث أي الممكن: فهو الممكن بذاته. وهو الذي يوجد بعد، ولكنه بعد وجوده يصبح واجباً، ولكن لا يكون واجباً بذاته بل واجباً بغيره فهو (باعتبار نفسه باطل وبالنظر إلى موجبه واجب) [٢] أي أن وجوده باعتبار ذاته ممتنع وباعتبار سبب وجوده واجب، فإن (قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعاً، أو مثل شروط وجود علته، صار واجباً) [٣] يقول الفارابي عن الممكن إذا فرض غير موجود لم يلزم عنه محال، ومن ثم لا بد أن يكون له علة غير ذاته (وأنه يلزمه أن يكون دائماً باعتبار ذاته ممكن الوجود، فيعرض له أن يكون وجوده بغيره) [٤].

وحيث أن ممكن الوجود له علة غير ذاته ممكنة أيضاً، ولهذه الأخيرة علة، وهكذا إلى تسلسل يصعب حصره، وحيث أنه يستحيل أن ترتقي العلل ــ مهما بلغ عددها ــ إلى ما لا نهاية، وكذلك لا يصح (أن يكون دور، بل ينتهي إلى أمر واجب الوجود بذاته، وأن واجب الوجود بذاته متى فرض غير موجود لزم منه المحال، وأنه هو السبب لوجود سائر الموجودات) [٥]، لذا يلزم عن ذلك إثبات واجب الوجود بالضرورة.

ومن ثم فالفارابي وابن سينا يقرران أن الوجود على ضربين (أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده، ويسمى ممكن الوجود والثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود) [٦].

ولكن ممكن الوجود بذاته هو من ناحية أخرى واجب الوجود بغيره، ذلك أن الفارابي وابن سينا يعتمدان مبدأ حتمية حدوث المعلول إذا حدثت العلة، ومن ثم

---

(١) ابن سينا ــ الرسالة العرشية ص ٢٣.
(٢) ابن سينا ــ الرسالة العرشية ص ١٣.
(٣) الفارابي ــ الدعاوى ص ١.
(٤) الفارابي ــ الدعاوى ص ٢.
(٥) الفارابي ــ مبادىء الفلسفة القديمة.
(٦) الفارابي ــ مبادىء الفلسفة القديمة.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لا يصبح الممكن ممكناً بعد حدوث علله وأسبابه الكاملة بل يصبح وجوده بعد وجودها واجباً، وكذلك يصبح ممتنعاً عن الوجود بامتناع أسبابه (فهو بالنظر إلى موجبه واجب، و بالنظر إلى رفع سببه ممتنع، فيمتنع و يعدم) وحين يكون واجباً، فإنه يصبح ضرباً آخر من الوجوب، إذ يفترق عن واجب الوجود الذي هو الأول بكونه واجب وجود بغيره، بينما الأول واجب الوجود بذاته، كما أنه من ناحية أخرى يفترق عن الممكن الحقيقي من حيث أنه لم يعد ممكناً، بل صار وجوده واجباً بوجوب علله وأسبابه وحدوثها، بينما الممكن ممتنع لامتناعها.

فالممكن الحقيقي عندهما هو الشيء الذي يتساوى احتمال وجوده مع احتمال عدم وجوده، فهو ممكن الوجود ممكن العدم أي أن (ذاته محتملة لأن يكون ولأن لا يكون، فليس أنه أن يكون أولى من أن لا يكون، فتارة يوجد له أن لا يكون) [1].

ولكن هذين الوصفين لا يتصف بهما الممكن معاً في آن واحد (بل له أمر وحال عنده يكون موجوداً لا محالة، وأمر وحال عنده يكون معدوماً لا محالة) [2] فإذا أحدثت علل الممكن كاملة، أصبح وجوده حتمياً واجباً، و يتغلب احتمال الوجود على احتمال العدم، ومن ثم لم يعد ذلك ممكناً بل يصبح من نوع واجب الوجود. فالممكن إذن هو (ما يتساوى طرفاه، أي أن وجوده وعدمه سواء. و بتعبير آخر أنه لا يترجح أحد طرفيه على الآخر بالنظر إلى ذاتها بل يرجح ثم إذا ثقلت كفة طرف الوجود للممكن يكون الوجود ضرورياً له من جانب واجب الوجود) [3] ومعنى هذا أن القوة المحدثة له لم تأته من ذاته بل من قبل موجده.

ومن ثم يمكن القول حسب هذه المفاهيم الوجودية الثلاثة: أن كل ما هو موجود فهو واجب الوجود، أما ما ليس بموجود، فهو إما يكون ممكناً، وإما يكون ممتنعاً، فالممكن عدم يتساوى من حيث الواقع مع الممتنع ويختلف عنه من حيث التصور الذهني فقط، في أنه جائز الوجود ولكن حين تحدث علله كاملة لا يصبح

---

(١) ابن سينا ــ رسالة أضحوية في أمر الميعاد ص ١٠ والاشارات والتنبيهات الفصل السادس.

(٢) نفس المصدر والصفحة.

(٣) د. حسين آتاي ــ نظرية الخلق عند الفارابي ــ منشورات مهرجان الفارابي وزارة الإعلام العراقية ص ٩.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وجوده ممكناً أو جائزاً، بل يصبح واجباً، ولكن بغيره.

وهذا يعني أنه ليس ثمة ممكن مع الأخذ بمبدأ حتمية حدوث المعلول عن العلة لوجود تعارض قائم بين القولين، لأن المبدأ الأخير يوجب وجود المعلول بحدوث علته مما يجعل المعلول واجباً وليس ممكناً وهذا ما دفع الفارابي إلى القول بواجب الوجود بغيره رفعاً لهذا التعارض. (ولذلك يعتبر الفارابي مصححاً للقول بالوجوب والإمكان حيث أن الإمكان في حالة حتمية صدور المعلول عن العلة ـــ متعارض مع هذا الأصل، حيث يعتبر واجباً) (١).

ولكن حسب مفهوم الفارابي وابن سينا للممكن، الذي يصبح واجباً عند حدوثه، فإن المفهوم يفرض علينا معرفة الممكن عند الفارابي وابن سينا: هل هو وجود أو لا وجود أو حالة ثالثة بين الحالتين، وذلك يستوجب منا معرفة مفهومهما للعدم.

يقول الفارابي عن العدم (المعنى العدمي هو الذي في قوته أن يصير شيئاً آخر وأن يصير له شيء ليس له في الحال)(٢) وهذا يعني أن المعدوم عند الفارابي ليس هو اللاموجود أو الممتنع أو الذي يستحيل وجوده. ومرة أخرى يعطي الفارابي لفظ العدم معنى خاصاً ومفهوماً فارابياً، لأنه يفرق بين المعدوم واللاموجود، حيث أن الأول حالة كونه معدوماً له قوة يمكن أن يصير بها شيئاً آخر، وهذه القوة إحدى علل خروجه إلى الوجود، بينما اللاموجود ليس لديه هذه القوة، فإذا قارنا بين هذا المفهوم للعدم، وبين مفهوم الممكن وجدنا شبه تطابق بينهما حتى يمكن القول أن الممكن هو العدم عند الفارابي.

ويعبر ابن سينا عنهما بالقوة والممكن عندهما يسكن منطقة العدم في لوحة الوجود.

ولكن كيف يمكن القول بأن شيئاً ما هو معدوم وفي نفس الوقت داخل أطار لوحة الوجود، أليس من البديهي أن يكون المعدوم خارج إطار هذه اللوحة؟.

---

(١) عبد الكريم المراق ـــ الإلاهيات عند الفارابي ـــ من منشورات مهرجان الفارابي ـــ وزارة الإعلام العراقية سنة ١٩٧٥.

(٢) الفارابي ص ١٦.

الحقيقة أن القارىء لكتب ورسائل هذين الفيلسوفين يدرك أن الواجب بنوعيه والممكن أو المعدوم وحتى اللاموجود أو الممتنع تضمهما لوحة واحدة عندهما. فليس الممكن ــ الذي يسكن منطقة العدم عند الفارابي وابن سينا ــ سوى ما هو موجود بالقوة عند أرسطو، وهذا الوجود يتمثل في الهيولى، حيث هي الموجود بالقوة فهي ليست سوى محل لنيل الوجود، وهي تحوز على قوة تتلقى بها الصور، فهي ممكنة وموجودة بالقوة أي أنها عدم، ولكنها ذات قوة تتقبل صور الأشياء فيخرج بذلك الشيء الممكن إلى الوجود وليس هذا خروجاً من اللاوجود إلى الوجود، بل هو خروج من العدم إلى الوجود، أي من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، فالهيولى ليس لها صورة تخصها، وإن كان، فتتمثل صورتها في معنى القوة أو الإمكان[1] ومن ثم فهي الموجود الذي يزيد عن العدم بدرجة وجودية واحدة، ولا يفصل بينهما سوى خط وهمي افتراضي. ولذلك يفرق الفارابي بينها وبين الممكن المحض أو العدم بقوله أن الهيولى (معدوم بالعرض[2] موجود بالذات والمعدوم معدوم بالذات موجود بالعرض)[3] فالمعدوم إذن موجود، وإن كان الفارابي يحاول درء التناقض الواضح في مفهوم العدم عنده بقوله أنه وجود بالعرض وذلك يدعونا إلى السؤال عن وجود هذا المعدوم أين ومتى وكيفيته؟

يعين الفارابي وابن سينا وجود الشيء حالة كونه عدمه في ماهية الشيء وليس في جوهره وذلك حيث يقول الفارابي عن المعدوم أنه (معدوم بالذات موجود بالعرض إذ يكون وجوده في العقل على الوجه الذي يقال أنه متصور في العقل)[4] و يقول ابن سينا شارحاً وموضحاً (ومن البين أن الشيئية غير الموجود في الأعيان فإن المعنى له وجود في الأعيان ووجود في النفس وأمر مشترك فذلك المشترك هو المشيئة)[5]، فالشيئية هي وجود الشيء، وهذا الوجود للشيء الجزئي له حالتان. حالة يكون فيها موجوداً في النفس وليس موجوداً في الأعيان والواقع مع وجوده في

(١) ابن سينا رسالة في الحدود ص ٨٣-٨٤ ضمن تسع رسائل.
(٢) الفارابي ــ رسالة التعليقات ص ١٦.
(٣) يبدو الفارابي متضاربا في فهم الهيولي حيث جعلها أدنى الدرجات الوجودية ثم يقول عنها أنها معدوم بالعرض.
(٤) الفارابي ــ التعليقات ص ١٦.
(٥) ابن سينا ــ النجاة ص ٢١٢.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

النفس وحالة وجود الشيء في النفس هي ما يسميه الفارابي حالة كون الشيء معدوماً بالذات موجوداً بالعرض، حيث يقتصر هذا الوجود على تصور مجرد للشيء في العقل وهو ما يطلق عليه في الفلسفة ماهية الشيء. ومن ثم يمكن القول أن الفارابي وابن سينا يقرران ــ كأفلاطون ــ وجوداً للماهية مستقلاً عن الوجود العيني للشيء و يسمون ذلك الوجود للماهية عدماً ويختلفان معه في جعله الوجود العقلي الذهني أو عالم المثل هو الوجود الحقيقي.

ولا شك أن الوجود الذهني للشيء يتمثل في ماهيته وهذا يعني أن الشيء يكون موجوداً ومعدوماً وأنه موجود قبل أن يوجد.

(د) الماهية والوجود عند الفارابي وابن سينا:

وحيث أن الوجود الذهني للشيء يتمثل في ماهيته والماهية هي حالة وجود الشيء ممكناً أو معدوماً وهي حالة تختلف عن حالة وجود الشيء واجباً في الواقع، فإن النتيجة اللازمة لذلك، إن الفارابي وابن سينا يثبتان مغايرة بين ماهية الممكن و بين وجوده الواقعي، فيثبتان وجود الماهية في الذهن و يسميانه عدماً، ثم يحدث أن يعرض الوجود للماهية عدماً.

وبذلك نقترب من مفهوم الوجود عند الفارابي وابن سينا، فبالرغم من تقريرهما تعالى الوجود على التعريف والتحديد، إلا أن فهمهما للوجود بعامة جاء جديداً على الفلسفة، كما أن إبداع الفارابي الفلسفي يظهر جلياً في فهمه للعلاقة بين الماهية والوجود، حيث يعتبر أول من وضع مسألة المغايرة بينهما ومسألة أيهما أسبق من الآخر[1].

والذي يقرره الفارابي ــ وابن سينا من بعده ــ حيال هذه المسألة أن المغايرة بين الماهية والوجود ليست إلا في الممكنات فقط.

فواجب الوجود ماهيته عين ذاته وذاته عين وجوده ولا فرق ولا مغايرة بين ماهيته وذاته ووجوده[2] بحيث يستحيل تصور ماهيته بدون وجوده أو تصور وجوده

---

(١) د. حسين آتان ــ نظرية الخلق عند الفارابي ص ٥-٦.
(٢) الفارابي ــ عيون المسائل ص ٧٥.

بدون تحقق الماهية كاملة فيه، فهو يقرر (عينية الماهية والوجود في واجب الوجود)[1] هذا الأمر يستتبع عدم معقولية السؤال عن الذي منح الوجود لماهيته إذ أن إثبات العينية بينهما يجعل هذا السؤال من السخف بمكان. لأن ماهيته لم تكن في وقت ما بدون الوجود، كما أن وجوده لم يكن في وقت غير مكتمل الماهية، حيث هو لم يزل موجوداً ولم تزل ماهيته عين وجوده.

ومن ثم فليس من المعقول أو الحكمة البحث عن علة لواجب الوجود[2] وذلك ما يعبر عنه ابن سينا بقوله (وإذا ثبت أنه لا علة له فاعلية، فبهذا الإعتبار لا تكون ماهيته غير أنيته أي غير وجوده)[3] فالإله إذن (يتحد وجوده في حقيقته)[4] ولعل هذه الخاصية للإله هي الأساس الذي يبني عليه ابن سينا تصوره للألوهية وفهمه للتوحيد، وليس الأساس عنده الأزلية كما هو الحال عند المعتزلة وبعض المتكلمين يقول ابن سينا (واجب الوجود لا يشبه غيره بوجه من الوجوه، لأن كل ما سواه فوجوده غير ماهيته).

أما بالنسبة للممكن فإن المغايرة بين الماهية والوجود قائمة، حيث الوجود غير الماهية فيه. وذلك يوجب وجود علة تعطي الوجود للماهية، أو بمعنى آخر تخرج الشيء من حال الإمكان أو من العدم إلى الوجود. ومن ثم يعتبره ابن سينا حادثاً من هذا الوجه (لأنه مسبوق بالعدم ووجوده بالأول عظمت قدرته)[5].

(هـ) أسبقية الوجود على الماهية عند الفارابي وابن سينا:

ولكن عندما يتحقق الشيء الممكن في الوجود، هل تصبح ثمة مغايرة بين الماهية والوجود فيه؟ الإجابة على ذلك بالإيجاب رغم أنه يصبح حينئذ من نوع واجب الوجود كما علمنا، لكنه واجب الوجود بغيره، وليس واجب الوجود بذاته فهو مختلف من هذه الناحية. حيث ماهية واجب الوجود بذاته عين وجوده، بينما

---

(١) د. حسين آتان ــ نظرية الخلق عند الفارابي ص ٧.

(٢) د. حسين آتان ــ نظرية الخلق ص ٧.

(٣) ابن سينا ــ العرشية ص ٤.

(٤) ابن سينا ــ العرشية ص ٤.

(٥) ابن سينا ــ العرشية ص ٤.

الممكن لا تتحقق ماهيته في الوجود دفعة واحدة أو بضربة واحدة لحظة خروجه من الإمكان إلى الوجود بل إن ماهيته تتحقق على مدى وجوده الزمني على النحو الذي سنعرفه فيما بعد. وتلك هي المغايرة بين الماهية والوجود بعد تحقق وجوده، حيث يسبق وجوده ماهيته.

ومن ثم يمكن القول أن الفارابي وابن سينا يقرران أسبقية الوجود على الماهية بين الممكنات الطبيعيات من حيث أن تحقق الماهية يأتي لاحقاً بعد بداية وجود الشيء، وإن كان ثمة وجود للماهية سابق على بداية تحققها في الوجود وذلك في حالة كون الشيء معدوماً إذ جعلا للمعدوم وجوداً ونسبا إليه قوة لها دور في خروج الممكن إلى الوجود، وهذا يعطي أسبقية للماهية على الوجود الواقعي ـــ ولكن إذا اعتبرنا المعدوم موجوداً فإن الماهية تكون مساوقة لوجود المعدوم في الأزل، فإذا ما بدأ الوجود الفعلي سبق وجود الشيء تحقق ماهيته كاملة في الوجود.

فأسبقية الوجود على الماهية في الطبيعيات فارق رئيسي بين الممكن والواجب والوجود يعرض لماهية الممكن فيتوحدان و يصيران موجوداً (وأن الممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره، وإنه يلزمه أن يكون دائماً باعتبار ذاته ممكن الوجود، فيعرض له أن يكون وجوده بغيره)[1].

ومقصد الفارابي بالعرض هنا ليس هو المفهوم المنطقي لهذا اللفظ، بحيث يكون مفهوم الوجود عند الفارابي عرضاً من الأعراض كاللون بالنسبة للجوهر مثلاً، فلا يكون الوجود من جوهر الشيء بل يقصد به المعنى اللغوي، أي أنه يحدث أن يعرض الوجود للماهية فتتلبس الماهية بالوجود، ومن ثم يصبح الشيء موجوداً، ولكن ذلك التوحد لا يكون إلا بغيره.

ويجدر بنا أن نسأل هل يثبت الفارابي وابن سينا وجوداً ما للماهية قبل توحدها بالوجود في الأعيان؟ الحقيقة أن ابن سينا يرفض ذلك و يقرر أن وجود الماهية وجود ذهني ليس إلا، وليس وجوداً واقعياً، وذلك تحاشياً للإلزام المتمثل في إثبات الوجود للشيء قبل حدوثه، يقول ابن سينا (والماهية قبل الوجود لا وجود لها

---

(١) ابن سينا ـــ العرشية ص ١٥.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ولو كان لها وجود قبل هذا لكان مستغنياً عن وجود ثان)[1] بين أن هذا القول لا يتوافق مع أقوال الفارابي وابن سينا عن الممكن والمعدوم، فهما كما مر بنا ذلك يثبتان قوة ما في الشيء حالة كونه معدوماً يحوز بها الشيء ما يخرجه من العدم إلى الوجود، وهذا لا يكون إلا بإثبات وجود بمعنى ما للمعدوم، وحيث أن مفهوم المعدوم عند الفارابي وابن سينا هو الوجود الذهني للشيء أي الماهية فإن ذلك يعني إثبات وجود ما للماهية قبل أن توجد.

وبالرغم من إفراد الإله بعينية الوجود والماهية حسب تصريح ابن سينا السابق فإنهما يقولان بعينية الوجود والماهية للعقول المفارقة ونفوس الكواكب والأجسام السماوية وكل ما هو غير فاسد ولا متحول، حيث أن هذه الموجودات لم تكن بالقوة ثم صارت بالفعل (بل هي بالفعل دائماً)[2] فماهيتها عين وجودها كالأول عند الفارابي.

أما موجودات العالم الطبيعي ومنها الإنسان فلا تعطى ماهيتها كاملة لحظة بداية وجودها فهي (في غاية النقص في الوجود، ذلك أنها لم تعط أول الأمر جميع ما تتجوهر به على التمام بل إنما أعطيت جواهرها التي لها بالقوة البعيدة فقط، لا بالفعل إذا كانت إنما أعطيت مادتها الأولى فقط، ولذلك هي أبداً ساعية إلى ما يتجوهر به من الصورة والمادة الأولى)[3] أي أن حركة الشيء وصيرورته وتطوره أثناء وجوده المتشخص في الزمان، كل ذلك تعبير عن سعي الماهية نحو استكمال وجودها وعن سعي وجود الشيء نحو توحده بكامل ماهيته المعبرة عن كماله التام.

وذلك هو تفسير الفارابي وابن سينا للتغير الطبيعي، حيث يعللان التغير بفكرة المغايرة بين الماهية والوجود.

والإنسان خاضع أيضاً لهذه السنة، فغايته وسعادته ليسا سوى استكمال ماهيته في وجوده ووجوده أسبق من ماهيته كسائر الأحياء الأرضية، وحين يبدأ وجود

(١) ابن سينا ــ العرشية ص ٤.

(٢) الفارابي ــ السياسات المدنية ص ٥.
كذلك يراجع مبحث الإمكان والوجوب والقوة والفعل ــ ابن سينا بكتاب النجاة من ٢١٤-٢١٥.

(٣) الفارابي ــ السياسات المدنية ص ٢٤.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الإنسان ككائن حي، فإن ذلك عندهما هو الكمال الأول للنفس، و يبقى بعد ذلك تحقق الكمال الأخير لها باستكمال ماهية الإنسان الكلية في النفس الإنسانية الجزئية فالنفوس كلها محتاجة في ذاتها إلى أن تستكمل بالفعل وهي مستعدة لذلك استعداداً قريباً أو بعيداً)[1] وهذا يعني أن جميع نفوس الأحياء نباتية كانت أم حيوانية أم إنسانية لها كمال أول وكمال أخير. فهي كسائر موجودات ما دون ذلك القمر في ذلك. و يوضح ابن سينا ذلك بقوله (وما من دابة فما دونها إلا ومن شأنها الإطراد إلى أقصى حالها في ذاتها من الكمال ما لم يعقها عائق)[2] وهو يربط ــ كالفارابي ــ بين سعادة الإنسان وبين تحقق ماهيته أو كماله الأخير في الوجود.

والكمال الأول للموجود الحي أو غير الحي هو المكونات الضرورية للحدوث وللإستمرار في الوجود (والحكماء يسمون ما يحتاج إليه الشيء في وجوده وبقائه الكمال الأول)[3].

أما الكمال الثاني فهو يأتي زائداً على جوهر الشيء الذي به وجوده فهو (ما لا يحتاج إليه في بقائه ووجوده)[4]. ومثال ذلك النطق للإنسان ككمال أخير له، حيث لا يدخل في مقومات البقاء والوجود وإن كان يدخل كمقوم في ماهية الإنسان كإنسان.

ومن ثم فالوجود بالنسبة للموجود الطبيعي يسبق ماهيته في الواقع حيث يبدأ الوجود دون أن تتحقق فيه الماهية كاملة، ثم يتم تحققها في الوجود بالكمال الأخير بينما الماهية كموجود سابق على الوجود هي أمر عدمي من حيث أن وجودها ذهني فقط.

ومعنى ذلك أن الفرق بين الممكن ومفهوم العدم عند الفارابي وابن سينا يتمثل في خط وهمي يصعب على الذهن إدراكه فالممكن هو ما يتساوى وجوده

---

(١) الفارابي ــ التعليقات ص ١٣.
(٢) ابن سينا ــ رسالة في السعادة ص ٤.
(٣) الفارابي ــ التعليقات ص ٣.
(٤) الفارابي ــ التعليقات ص ٣.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ويتساوى لا وجوده وبحيث يظل هكذا خارج دائرة الوجود الواقعي ما لم يأته مرجح يرجح الوجود على العدم.

والعدم هو الممكن الذي لم يحصل بعد على مرجح يخرجه إلى الوجود أي إن الممكن الحقيقي هو العدم وحيث أن كليهما قابل لأن يكون موجوداً فإنهما مغايران تماماً للا وجود أو الممتنع الذي ينبغي أن يوجد ولا يجوز وجوده حتى بعلة أو مرجح ولو كانت هذه العلة أو هذا المرجح هو الإله.

(و) الفاعلية الإلهية والممتنع:

ولقد بحث علماء الكلام قضية تعلق الفاعلية الإلهية والإرادة والقدرة... بالمستحيل وقرر كثير منهم عدم تعلق إرادة الله وقدرته بالمستحيل. ولكن ثمة فارق أساسي بين المستحيل عند علماء الكلام وبين نظيره عند الفلاسفة. حيث أن الممتنع عند أهل السنة والجماعة هو ما جعله الله ممتنعاً بمشيئته وشعارهم المعبر عن ذلك ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن. فيكون بذلك الممتنع عندهم متعلقاً بالإرادة والقدرة في إقناعه عن الوجود. فهو مستحيل لأن الله عز وجل شاء ذلك والممكن ممكن لأن الله عز وجل شاء له أن يكون ممكناً والموجود موجود بمشيئة الله أيضاً.

بينما الممتنع عند بعض المعتزلة وعند الفلاسفة ممتنع على الإطلاق حتى على فاعلية الإله ولذلك كان شعارهم في ذلك (ليس في الإمكان أبدع مما كان) وفرق بين أن يكون الممتنع نسبياً فيكون مستحيلاً بالنسبة لاستطاعة المخلوقات ومقدوراً للإله وبين أن يكون الممتنع مطلقاً فيكون غير مقدور للفاعلية الإلهية. والممتنع المطلق مرفوض حسب عقيدة أهل السنة والجماعة حيث لا يتصور أن يكون الممكن والواجب والممتنع من نظام الفاعلية الإلهية وإيجادها ثم يصبح هذا النظام حاكماً للإله في فعله.

وهذا التصور الوجودي عند الفلاسفة من شأنه أن يحد من الفاعلية الإلهية و يبعد بمفهوم القدر عند الفلاسفة عن نظيره عند أهل السنة والجماعة الذين ماتوا على عقيدتهم التي ألحوا فيها على إطلاق الفاعلية الإلهية ورفض أي تصور يضع القيود والحدود أمامها. كذلك يتضمن ذلك التصور الوجودي عند الفلاسفة تفسيراً خاصاً للأحداث والإبداع والخلق حيث يرفض الفارابي وابن سينا التسليم بأن

الإله قادر على إيجاد الشيء أو الحي من اللاوجود.

ومن ثم يقصرون فاعليته على إخراج الشيء من حالة وجودية هي حالة العدم أو الإمكان إلى حالة وجودية أخرى هي الوجود الذي نعرفه ونعيشه. وهذا ما سيتضح لنا بوضوح عند دراسة الفاعلية الإلهية بالتفصيل في فصل لاحق بإذن الله تعالى. لكن الذي يبدو لنا واضحاً الآن هو أن صورة الوجود عند الفارابي وابن سينا أشبه ما تكون بلوحة ذهنية مرسومة أو متخيلة طرفها الأول واجب الوجود، والطرف الآخر المقابل له هو اللاوجود أي المحال أو الممتنع وبينهما في الوسط العدم أو الإمكان وهذه الصورة الوجوذية نتاج خالص لذهن الفارابي حيث يقول (وذلك أن ما بين ما لا يمكن أن لا يوجد وبين ما لا يمكن أن يوجد الذين هما طرفان متباعدان جداً شيئاً. ويصدق عليه نقيض كل واحد من هذين الطرفين وهو ما يمكن أن يوجد ويمكن أن لا يوجد.

فهذا هو المختلط بين وجود ولا وجود وهو الموجود الذي يقابله العدم ويقترن به أيضاً فإن العدم لا وجود ما يمكن أن يوجد) [1] فالممكن هو ما يقترن به العدم وهو ما يقابله، وهذا الممكن ليس لا وجوداً، وليس وجوداً بل هو خليط منهما بينما اللاوجود هو عدم ما لا يمكن أن يوجد.

والهيولى هي الموجود الممكن أو المعدوم بالذات الموجود بالعرض عند الفارابي وابن سينا ومن ثم يمكن أن نفهم من هذا النص أن الهيولى موجود مستقل أزلي أي ليس فائضاً عن الإله كغيرها من الموجودات حيث أنها قسم من أقسام الوجود الثلاثة وليست نوعاً من أنواع الموجودات، كما يمكن أن نفهم من أقوال الفارابي الأخرى أنها فيض من الإله باعتبار تصريحه بصدور كل شيء عنه، والهيولى شيء، وإن كان يشكك في هذا الرأي الأخير أن ذات الإله عنده مبرأة من الإمكان والقوة والعدم والهيولى.

ومن ثم اختلف الباحثون [2] حول مصدر الهيولى عند الفارابي.. ولهذه المسألة علاقة وثيقة بمشكلة الشر سنبحثها في حينها بإذن الله تعالى.

---

(١) الفارابي ــ أساسات الحديثة ص ٢٤.

(٢) يؤيد كارا دي فو الرأي القائل بأن المادة ليست صادرة عن الاله ويعترض على رأي دي بور القائل بأن الفارابي قرر صدور المادة عن الاله والحقيقة أن أقوال الفارابي وابن سينا حيال هذه المسألة متضاربة كما سنرى بعد. أنظر: دائرة المعارف الإسلامية. ص ٤١١.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

٤ ــ قدم العالم وأثره على الفاعلية الإلهية والقدر

(أ) القدم الذاتي للإله والقدم الزماني للكائنات:

يختلف مفهوم الفاعلية الإلهية ومفهوم القضاء والقدر من فلسفة إلى أخرى حسب القول بقدم العالم أو حدوثه ولقد علمنا أن الكندي استطاع إرجاع كل شيء إلى إرادة الله وقدره بعد قوله بحدوث العالم. أما الفارابي وابن سينا فقد قالا بقدم العالم، يقول الفارابي (وجود سائر الكائنات يتبع حتماً وجود الأول، فهي فيض منه، وهذا الفيض قديم وهو لا ينقص شيئاً من الأول ولا يزيد إليه كمالاً) [١].

فالكائنات تصدر عن الإله صدوراً حتمياً مما استتبع بالضرورة أن يكون صدورها قديماً وهي قديمة. وهو ينص على أن معنى القدم الذي يقصده هو مساوقة الكائنات الإله في الأزلية (فكذلك صار وجود ما يوجد عنه غير متأخر عنه بالزمان أصلاً بل إنما يتأخر عنه سائر أنحاء التأخر) [٢].

وبذلك يشرك الفارابي وابن سينا الكائنات مع الإله في الأزلية فيختلفان في ذلك اختلافاً جذرياً مع سائر فرق الإسلام، حيث أصر المتكلمون على أن افراد الله بالقدم هو أساس التوحيد الإسلامي.

ومن المعلوم أن قدم العالم هي المسألة الأولى التي كَفَّر بها الإمام أبو حامد الغزالي الفلاسفة [٣].

ولكن ما هي المبررات التي استند إليها الفلاسفة في قولهم بقدم العالم؟.

---

(١) الفارابي ــ آراء ص ٢٤.

(٢) الفارابي ــ السياسات الحديثة ص ١٩.

(٣) أنظر تهافت الفلاسفة ــ الفصل الأول.

إن الفكرة الرئيسية التي تدور حولها هذه المبررات هي أن القول بالحدوث يؤدي إلى نسبة التغيير إلى ذات الإله لأن القول بخلق العالم أو أحداثه في الزمان، يعني أن الإله لم يكن خالقاً فاعلاً ثم أصبح خالقاً فاعلاً. وهذا المبرر قد يكون صحيحاً في ظل القول بالفيض وتعطيل الصفات، ولكنه ليس كذلك في حالة القول بإرادة مختارة للإله، وفي حالة التفريق بين صفات الأفعال وبين ما يتم بهذه الصفات من ناحية، وبين صفات الذات وصفات الأفعال من ناحية أخرى، ومن ثم فنظرية قدم العالم مرتبطة عندهما بنظرية الفيض ومذهبهما في الصفات.

ومع ذلك فإن الفارابي وابن سينا يحاولان بذكاء أن يثبتا للعالم حدوثاً حتى لا يتصادما مع روح الإسلام ونصوصه، فقالا بالقدم الذاتي وبالحدوث الذاتي، وأعطيا القدم والحدوث معنيين جديدين يخالفان بهما المعنى الزماني للحدوث واللازمان للقدم، وهما الشرف النابع من درجة الكائن الوجودية (ونريد بالأشرف ههنا ما هو أقدم في ذاته ولا يصح وجود تاليه إلا بعد وجود مقدمة) [1].

وبنفس الفكرة حاول ابن سينا أن يفرد الإله بالقدم وأن يصف ما سواه بالحدوث فيقول (فإذا القديم هو الله تعالى لافتقار الموجودات إلى القديم كافتقار المعدومات إلى الموجود، والمحدث كل ما سواه لأن وجوده بذاته، بل الأول جل وعلا فالكلام الملخص واللفظ المنقح أن يقال أن الله تعالى هو القديم فحسب لأنه غير مسبوق بعدم، وليس وجوده من غيره والحادث ما سواه لأنه مسبوق بالعدم، ووجوده بالأول عظمت قدرته) [2].

ويوضح ابن سينا العدم السابق على الوجود بقوله (فإذا كل شيء سوى الباري تعالى يسبقه العدم على الوجود سبقاً ذاتياً لا زمانياً) أي أن كل ما هو معلول فهو حادث ذاتياً، وإن كان وجوده أزلياً ـــ والإله فقط لأنه علة وليس معلولاً، فهو القديم الذاتي بالرغم من مساوقة غيره له في الأزلية، وبهذا يفرق الفيلسوفان بين القدم والأزلية.

---

(١) الفارابي ـــ التعليقات ص ٣.

(٢) ابن سينا ـــ العرشية ص ٢٥.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وفي ظل هذا المفهوم للقدم والحدوث يجد الفارابي وابن سينا دوراً للفاعلية الإلهية في العالم، وذلك بإعطائهما معنى جديداً أيضاً للسببية التي أسسا عليها مفهومهما للألوهية.

فليس معنى أن يكون الإله علة لكل ما سواه أنه أحدث ما سواه أو يخلقه من عدم، بل الإله (علة لوجود الكل على معنى أنه يعطي الكل وجوداً دائماً ويمنع عنه العدم مطلقاً. لا على أن يعطي وجوداً للكل جديداً بعد تسلط العدم عليه) [1].

(ب) دور الفاعلية الإلهية عند الفيلسوفين [2]:

دور الفاعلية الإلهية عندهما مقصوراً على إمداد العالم بما يفيد استمرار وجوده ولا يدخل في مجال هذه الفاعلية إيجاد العالم في الزمان بعد العدم الزماني. وهذا الإمداد الذي يعلل به الفارابي إمداد الكل في الوجود يسميه إبداعاً. فالإله بهذا المعنى (علة على أنه مبدع والإبداع هو إدامته تأييس ما هو بذاته) [3].

ومن ثم فالفارابي وابن سينا ـــ مخالفين بذلك أرسطو ـــ يثبتان فاعلية للإله في العالم، ولكنها ليست صنعاً أفلاطونياً، وليست على غرار فاعلية اللوجوس الرواقي، القائمة على نظرية وحدة الوجود وليست أيضاً بالمفهوم الديني للخلق.

---

(١) الفارابي.

(٢) يتبع ابن سينا أستاذه الفارابي في هذا التحديد لدور الفاعلية الالهية ويقره على قصر الفاعلية الالهية على إمداد العالم بالوجود. أنظر الإشارات والتنبيهات تحقيق سليمان ـــ ٣-٤ ص ٤٨٧.

(٣) الفارابي الدعاوي ص ٤.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

٥ ــ نظرية الفيض وأثرها على الفاعلية الإلهية

لعل أشد النظريات الفلسفية مخالفة لعقيدة أهل السنة والجماعة وفكر المتكلمين هي نظرية الفيض، والفيض هو التعبير الفلسفي عن العلاقة بين الإله والعالم وتفسير الفاعلية الإلهية عند الفارابي وابن سينا.

وبالرغم من هذا الخروج الكلي على التوحيد الإسلامي فإن من حق الفلاسفة علينا أن نذكر لهم مبررات قولهم بالفيض قبل أن نصدر أي حكم على نظريتهم.

يقرر الفرابي الفيض بقوله (وأنه توجد عنه سائر الموجودات على جهة فيض وجوده) (١).

ولكن ينفي عنه أي إرادة أو اختيار للفعل تحاشياً لشبه التغيير إليه يقرر أن الإله يفيض ليس لأي هدف أو أي غرض من الفيض ولكن لمجرد أنه (جواد وجوده هو في جوهره) (٢).

فكل موجود فيض من الأول لأن (الفيض عام من غير بخل به ولا منع) (٣).

وهذا من شأنه أن يثير مشكلة إختلاف وتناقض الموجودات في الدرجات الموجودية والكمالات النوعية (٥)، ولكن الفارابي وابن سينا يتغلبان على هذه المشكلة بتعليل الاختلاف بسبب خارج عن الذات الأول فيقرر الفارابي (أنه متى حصل حينئذ

---

(١) الفارابي ــ الدعاوى القلبية ص ٣.

(٢) الفارابي ــ الدعاوى القلبية ص ٤.

(٣) نفس المصدر والصفحة.

(٥) لأنه إذا كانت الكائنات فائضة جميعها عن الاله فإن المفروض ن تكون جميعها على درجة واحدة من الكمال ولكن الكائنات متفاوتة في الكمالات مما يعارض القول بالفيض كما أن الشر الموجود في العالم يكون مصدره الاله بالضرورة باعتبار أن الكل فيض عنه.

نقص في آحاد نوع ما، كان ذلك النقص عائداً إلى ضعف في القابل وقصور في المستعد) [1]. أي أنها يرجعان بالاختلاف والتباين بين الموجودات إلى ذات الموجودات وليس إلى فعل الإله. وبذلك يبدو أن الفيلسوفين يبرئان الإله من النقص والشر الموجودين في العالم. وإن كان ذلك ينفي الإرادة والاختيار عنه في فعله.

أما عن مبررات الفيض، فيرى الفارابي وابن سينا أن الفيض هو التفسير الوحيد للفاعلية الإلهية الذي يمكن به المحافظة على الكمال الإلهي اللائق به والتنزيه المطلق. وذلك من خلال المباديء التي جعلاها أساساً لتصور الألوهية وأولها قياس الغائب على الشاهد، أو بتعبير أصح وأدق بقياس فعل الإله على فعل الإنسان، ونتيجة لهذا القياس وجد الفارابي وابن سينا أن الإنسان لا يفعل فعلا إلا لتحقيق هدف أو غاية تنتهي بالضرورة بإستكمال نقص عنده.

وبذلك يكون هذا الفعل الإرادي المقصود من الإنسان أو الحيوان عاملا من عوامل إستمرار وجوده، لما وجدا ذلك قررا أنه لا يجوز القول بأن الإله أحدث أو خلق أو فعل هذه الموجودات بمشيئته، وإلا كان حدوث ذلك منه لهدف وغاية، حيث أن العاقل لا يفعل فعلا إلا لغاية أو لهدف.

وهذا القول يؤدي إلى نسبة النقص له حيث يكون وجود ما يوجد عنه بهذه الجهة سبباً له بوجه ما وعلة لوجوده (كما يكون وجود الإبن من جهة ما هو ابن غاية لوجود الأبوين من جهة ما هما أبوان) [2]

ومن ثم فالقول بوجود الموجودات عن الإله بطريق الخلق الحادث بالمشيئة والقدرة والعلم (يعني أن الوجود الذي يوجد يفيده كمالا، كما يكون لنا ذلك عن جل الأشياء التي تكون منا) [3].

والواضح أن الفارابي يقصد بأن القول بخلق الإله للعالم في الزمان بإرادته من حيث أنه عاقل وحكيم وعالم ــ يلزم بأن يكون هذا الخلق في الزمان بسبب

---

(١) الفارابي ــ آراء ص ٤٠-٤١.

(٢) الفارابي ــ آراء ص ٤٥.

(٣) الفارابي ــ آراء ص ٤٥-٤٦.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

غائي. فلو قلنا خلق الله المخلوقات لكي تعرفه أو تعبده، لأدى هذا القول إلى نسبة النقص إليه ـــ تعالى عن ذلك ـــ وذلك بالقياس إلى أن أفعال البشر لا تخلو من طلب لكمال، حتى في حالة العطاء (مثل أنا بإعطائنا المال لغيرنا نستفيد من غيرنا كرامة ولذة، أو غير ذلك من الخيرات) (١).

فلو قلنا بخلق الإله للموجودات في الزمان فلا مناص عنده من القول بأن عملية الخلق تلك فاعلة فيه كمالا) (٢).

ومن ثم ينتهي الفارابي وابن سينا إلى أن المبرر الوحيد لفعله الذي لا ينسب إليه النقص هو الوجود الذاتي يقول ابن سينا موافقاً أستاذه (وإذا قيل أنه جواد فمعناه أنه يفيد الوجود من غير عوض ولا غرض من المدح والتخلص من الذم ولا يقصد به نفع الغير)٩٩٩.

لأن جود من ذاته وليس بمقتضى مشيئته يتصف بها.

كذلك يثبت الفارابي أن الأول مستقل عن غيره في الوجود بحيث أنه ليس موجوداً من أجل غيره. بل هو موجود مستقل بوجوده لا يحتاج لكي يكون موجوداً إلى غاية من خارجه حتى لو كانت وجود غيره كما أنه ليس موجوداً بغيره. فوجوده ليس مرتبطاً بوجود الموجودات كغاية له، ولا يمنع ذلك أن يكون هو غايتها من جهتها، لكن الذي لا يجوز عند الفارابي وابن سينا هو أن يريد هو أن يكون غاية لغيره ومحبوباً من هذا الغير أو معبوداً منهم، وذلك حتى لا يكون لوجوده سبب خارج عنه.

ومن ثم لو قلنا أن الأول خلق الموجودات بإرادته، فإن ذلك يجعل وجوده بغيره ولغيره فيكون لوجوده سبب غير ذاته (٤). ومن ثم قال الفارابي: بفيض الموجودات عن جوهره وجعلا وجوده، بذاته لأن (الفاعل الذي يفعل لذاته أشرف وأجل من الفاعل الذي يفعل لسبب طارىء أو عارض) (٥).

---

(١) الفارابي ـــ آراء ص ٤٢.

(٢) الفارابي ـــ آراء ص ٤٣.

(٣) ابن سينا ـــ العرشية ص ١٣.

(٤) ابن سينا ـــ العرشية ص ١٤.

(٥) نفس المصدر والصفحة.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وإذا كان الفيض من ذات الإله، والفعل لذاته وليس بصفات يتصف بها. فإن ذلك يعني إنكار صفات الفاعلية. فالإله عندما يفعل بذاته وليس بقدره و يعلم العلم بذاته وليس بعلم، وهكذا، والزعم الذي يقدمه الفارابي تبريراً لهذا هو أن إثبات فاعلية للإله يؤدي إلى نسبة وجودين وذاتين للإله وجود به تجوهره، ووجود به فعله. فقال أن ما به يتجوهر الإله هو ما به يفعل أي هو ما به تتجوهر عنه الموجودات وتفيض فإثبات الفاعلية يؤدي إلى الإنقسام في الذات الإلهية أو التعدد، و يقيس الفارابي فعل الإله على فعل الإنسان ليوضح فكرته، فيقول أن الإنسان مثلا ينجوهر بالنطق، و يفعل باليدين، فهو يتجوهر بشيء و يفعل بشيء آخر، بينما الإله (ذات واحدة وجوهر واحد به يكون تجوهره و به بعينه يحصل عنه شيء آخر) [1].

يؤكد الفارابي فيض الموجودات من ذات الإله بقوله (وليس وجوده بما يفيض عنه وجود غيره أكمل من وجوده الذي هو بجوهره، ولا وجوده الذي هو بجوهره أكمل من الذي يفيض عنه وجود غيره بل هما جميعاً ذات واحدة) [2].

ومن ثم يرفض الفارابي وابن سينا نسبة فاعلية للإله غير ذاتية عليهما وكان عليهما أن يوجدا تفسيراً لوجود الكائنات عن ذاته وليس عن فاعلية تتصف بها الذات فلم يكن أمامهما من سبيل لذلك سو ى الفيض.

ونظراً لأن الفيض يصدر عن الذات فإن الإله لا يحتاج لصدور الموجودات عنه إلى آلة (كما يحتاج النجار إلى الفأس والمنشار حتى يحصل عنه في الخشب إنفصال وإنقطاع وإنشقاق) [3] وكذلك لا يحتاج إلى علة مساعدة غير ذاته (مثل ما تحتاج النار في أن يكون عنها وعن الماء بخار إلى حرارة يتبخر بها الماء) [4].

---

(١) ولكن أليس هذا القول للفارابي يتعارض مع تأسيسه مفهوم الألوهية على اعتباره السبب الأول للموجودات فلم يستقل الاله عن الموجودات عنده في التصور الذهني وهو هنا يحاول إثبات استغنائه عن العالم.

ويجعل الاستغناء مبرراً لنفي المشيئة والاختيار وتفسير فاعليته للعالم بالالية.

(٢) الفارابي ــ آراء ص ٢٩.

(٣) الفارابي ــ آراء ص ٣٩.

(٤) الفارابي ــ آراء ص ٣٩.

ونتيجة لأن الفيض من الذات أيضاً فإن الأول ليس في حاجة إلى حركة لكي توجد عنه الموجودات (كما تحتاج الشمس في أن تسخن ما لدينا إلى أن تتحرك هي ليحصل لها بالحركة ما لم يكن لها من الحال فيحصل عنها وبالحال التي إستفادتها بالحركة حرارة فيما لدينا) (١).

وهذه الأحوال التي ينفيها الفارابي عن فيض الإله هي أحوال نقص للعلة الطبيعية مما يؤكد أن الفارابي يتوهم فعل الإله على غرار العلة الطبيعية الكاملة.

ومن ثم يمكننا القول بأن العلاقة بين الأول وبين العالم تقوم على الحتمية والضرورة واللزوم، حيث يحكمها مبدأ حتمية صدور المعلول عن العلة، فيصدر العالم عن الأول صدوراً حتمياً لازماً متمثلا في العقل الثاني ثم يصدر عن هذا الأخير الثالث صدوراً حتمياً أيضاً. وهكذا تتابع السلسلة الوجودية موجوداً عن موجود بالفيض الأزلي الأبدي الحتمي. فالفارابي يعبر عن العقل الصادر عن الإله بقوله (اللازم عن الأول) (٢).

ويقول ابن سينا (أن فيضان الخير منه على سبيل اللزوم)(٣).

ولا تقتصر الحتمية على العلاقة بين الأول والعقل الصادر عنه صدوراً مباشراً بل كل الموجودات يعتبرها الفارابي لازمة عن ذاته حيث يقول (والأول يدرك ذاته ولوازم ذاته) (٤) فالموجودات لازمة عن ذات الأول وصدورها منه ضرورة ولازم (وجود باقي الكائنات يتبع حتماً وجود الأول وهي فيض منه وهذا الفيض قديم) (٥).

ويبرر الفارابي هذه الحتمية والضرورة الحاكمة للعلاقة بين الإله والموجودات بانتفاء (أن يكون له عائق من أن يفيض عنه وجود غيره لا من نفسه ولا من خارج أصلا) (٦).

---

(١) الفارابي ــ آراء ص ٣٩.
(٢) الفارابي ــ المفارقات ص ٣.
(٣) ابن سينا ــ العرشية ص ١٧.
(٤) الفارابي ــ أساسات ص ٢.
(٥) الفارابي ــ آراء ص ٢٤.
(٦) الفارابي ــ آراء ص ٣٩.

وهذه الحتمية هي لب نظرية الفيض والصدور، وذلك لأن أساس القول بالفيض والصدور وقدم العالم عند الفارابي وابن سينا هو في محاولتها تفسير فعل الإله تفسيراً طبيعياً وإخضاعه لقانون السببية الطبيعي والإقتران الحتمي بين العلة والمعلول وجوداً وعدماً وتغيراً.

وهذا الأساس الباطل، ونقصد به تفسير الألوهية بالطبيعة، وليس تفسير كل شيء بفعل الإله، هو علة جميع الأباطيل والمبادىء المخالفة للتوحيد الإسلامي في فلسفة الفارابي وابن سينا ومن تمذهب بفلسفتها.

فالفارابي وابن سينا يؤسسان العلاقة بين الإله وبين ما سواه على أساس طبيعي ويقيمان الصلة بينهما في ضوء الفلسفة الطبيعية، ولذلك لجأ الفارابي إلى القول بالفيض، لأن مفهوم الفيض هو التعبير الصحيح عن العلاقة بين العلة الطبيعية ومعلولها، وهذا في حد ذاته رفض لحقيقة الخلق القرآنية حيث يقتضي الخلق وصف الإله بالمشيئة المطلقة والعلم المطلق والقدرة المطلقة مع سائر الصفات العليا التي وصف بها الله عز وجل نفسه.

وذلك لأن المشيئة والعلم والقدرة مقومات الفاعلية الإلهية، ويعني إطلاقها إطلاق الفاعلية الإلهية ووصف الإله بها، ينفي كونه على غرار العلة الطبيعية، كما أن التفسير بالخلق يقوم على أساس اعتبار العالم حادثا مادة ونظاما وهيئة وإطلاق الفاعلية الإلهية يثبت قدرة الله عز وجل على إخراج أي شيء من اللاوجود فلا يمتنع عليه شيء.

وعندما يفسر الفارابي وابن سينا الفاعلية الإلهية بالفيض وضعا حدوداً للفاعلية الإلهية — علاوة على أن قولهما بقدم العالم — استتبع رفضهم لحقيقة الخلق القرآنية رفضاً تاماً. ولعل ذلك الرفض غير المعلن تجلى في عزوفهما عن التعبير عن فعل الإله في العالم بلفظ الخلق، الذي هو التعبير الشائع في القرآن الكريم أكثر من غيره، فعبر عن ذلك بالفيض في أغلب الأحيان وبالإبداع وبالفعل في بعض الأحيان.

وكذلك يعتبر التفسير بالفيض رفضاً منهما للصنع الأفلاطوني، حيث يقتضي الصنع أحداث العالم بهيئته التي هو عليها في الزمان، مع اعتبار المثل والماهيات والمادة قدماء. بينما الفارابي وابن سينا يقرران قدم العالم والموجودات مادة ونظاماً

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وهيئة وماهيات.

ولئن كان الفارابي وابن سينا قد رفضا سلبية المحرك الأول الأرسطي عندما قالا بالفيض فنسبا للإله فاعلية بمفهوم خاص، فإنهما قد أخذا بأهم مبادىء فلسفة أرسطو، عندما قررا أن الإله عقل وليس له فعل إلا تعقل ذاته. وعندما قالا بقدم العالم وبتفسير الوجود كله ـــ حتى الألوهية ـــ من خلال نظرية العلل الأربع، ومبدأ حتمية صدور المعلول عن العلة، فإنهما بذلك يكونان قد حصرا الفاعلية الإلهية في مفهوم العلة الطبيعية الكاملة، فكان ما أقدما عليه من مخالفة لأرسطو هو الذي أوقعهما في تناقضات وتعارضات لم يقع فيها أرسطو.

ومما لا شك فيه أن الفارابي وابن سينا قد خرجا على عقيدة التوحيد الإسلامية خروجاً تاماً بقولهما بالفيض، لأن القول بالفيض يشبه الإله بالعلة الطبيعية علاوة على نفس الإرادة والقدرة والعلم عنه وذلك لأن العلة الطبيعية كالشمس مثلا يفيض عنها فيضاً دون إرادة وقدرة وعلم.

وهذا هو الذي جرهما إلى القول بقدم العالم وإنكار الخلق كحقيقة قرآنية عظمى يقوم عليها التوحيد، تلك الحقيقة التي يقوم عليها النفي المطلق للمثلية بين الخالق والمخلوق، الأمر الذي لا وجود له في نظرية الفيض لأن ما يفيض يكون بالضرورة متماثلا ومتشابها مع ما يفيض عنه فلا يكون الإله ـــ حسب هذه النظرية ـــ ليس كمثله شيء.

لهذا وذاك يحق لنا إصدار الحكم على الفارابي وابن سينا وعلى من قال بالفيض والصدور وقدم العالم بالكفر البواح.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

٦ ـــ الصدور كتعبير عن الوسائط بين الإله والعالم وأثر ذلك على مفهوم الفاعلية الإلهية والقدر

مما يجدر ذكره الآن من قبيل التذكير به هو أن الإتجاه القائل بعناية الإله وربوبيته للكون مع إثبات البينونة بينهما قد غلب عليه القول بالوسائط بين الإله والعالم من ناحية وبين العالم وبين الإله من ناحية أخرى، وقد سبق أن وضحنا أن هذا الإتجاه مرفوض بقياس التوحيد الإسلامي، حيث يقرر القرآن الكريم فعل الله عز وجل وخلقه لكل شيء خلقاً مباشراً في الكون بفاعليته المطلقة.

ونظراً لأن الفارابي وابن سينا قد جمعا في فلسفتهما بين عدة مذاهب مختلفة، فإن نتائج هذا الجمع قد بدت واضحة عندهما في تحديد صلة الإله بالعالم والإنسان من ناحية وفي تحديد صلة العالم والانسان بالإله من ناحية أخرى من خلال الوسائط بين الإله والعالم المحسوس، هذه الوسائط المتمثلة في العقول المفارقة ونفوس الكواكب والأفلاك، وتلك هي نظرية الصدور المكملة لنظرية الفيض واللازمة لها.

عندما نفى الفارابي وابن سينا الصفات، أو عندما أثبتاها وجعلاها عين الذات، وقالا بقدم العالم لم يكن أمامهما من سبيل لتفسير الفاعلية الإلهية إلا الفيض، وعندما أثبتا فيض الكائنات من ذات الإله، واجهتهما مشكلة فلسفية تتمثل في كيفية وجود الكثير عن الواحد، والمادي عن اللامادي، باعتبار أن الإله عقل مفارق للمادة وبريء منها.

وهذه المشكلة نتيجة حتمية لازمة لتصور الإله كعلة طبيعية، ذلك لأن المستقرىء للعلل الطبيعية ومعلولاتها يجد بين العلة والمعلول تجانساً.

ولما كان الإله عقلا مفارقاً عن المادة، وهو أيضاً حسب فلسفة الفارابي وابن

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

سينا علة بذاته وليس بفاعلية موصوف بها (وإنه واحد ليس له صفة زائدة على ذاته تقتضي الأفعال المختلفة)[1] لزم إلا يصدر منه إلا شيء واحد، أو فعل واحد، وامتنع أن تختلف أفعاله أو الفائض منها. لأن ذاته واحدة، كذلك أصبح من الممتنع أن ينسب إليه تعدد الفيوضات أو الأفعال حتى ولو لم تختلف، كذلك يمتنع امتناعاً مطلقاً القول بصدور الماديات منه، حيث ذاته غير مادية.

ومن ثم أصبح صدور العالم الطبيعي المادي المتكثر عن ذاته صدوراً مباشراً غير مقبول عقلا لفقدان التجانس وانتفاء التماثل بين الإله و بين العالم في الخصائص وكذلك بسبب اختلاف الأحوال بين الواحد و بين الكثير.

ومن ثم لجأ أصحاب نظرية الفيض ومنهم الفارابي وابن سينا إلى نظرية الصدور كحل لهذه المشاكل فيؤسسون هذه النظرية على القول بوجود وسائط بين الإله و بين العالم المحسوس وجعل هذه الوسائط متعددة حتى يكون الأقرب منها إلى الإله أكثر تجانساً معه من غيره والأقرب إلى العالم الطبيعي المادي أقل تجانساً معه من ناحية وأقل اتصافاً بأحوال الإله من ناحية أخرى، فكلما تعددت الوسائط كان ذلك أوفق في حل المشكلة حتى يمكن للعقل البشري أن يقبل بالتدرج خلال هذه الوسائط الكثيرة صدور الكثير عن الواحد والمادي عن المفارق حيث يصبح هذا الصدور ـــ حسب زعم أصحاب الصدور ـــ موافقاً لأحكام العقل.

وحيث أن الفارابي وابن سينا قد أثبتا للإله نقيضاً في الوجود هو اللاوجود أو الباطل المطلق، فقد نتج عن ذلك أمام عقليهما هذه المشكلة الفلسفية المستعصية التي يمكن صياغتها في هذا السؤال: كيف السبيل لواجب الوجود وهو الموجود الواحد البسيط لكي يفيض ذاته الواحدة المفارقة موجودات كثيرة مركبة ومختلفة ؟؟

يقول الفارابي (اللازم عن الأول إحدى الذات)[2]. كما يقرر ابن سينا أن (الذي يفعل لذاته إن كانت ذاته واحدة فلا يصدر منها إلا واحد)[3]. فكان

(١) ابن سينا ـــ العرشية ص ٥.
(٢) الفارابي ـــ آراء ص ٩.
(٣) ابن سينا ـــ العرشية ص ١٥.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الحل لهذه المشكلة في نظرية الصدور وملخصها أن أنواع الكائنات تتناقص درجاتها الوجودية بالتدرج، ومن ثم كان النوع الأول الصادر عن الإله (عقل ثم نفس ثم جرم السماء، ثم مواد العناصر الأربعة بصورها فموادها مشتركة وصورها مختلفة) (١) وبذلك تتدرج نظرية الصدور بالأنواع من البسيط إلى الأقل بساطة حتى تنتهي إلى المادة الكثيفة.

وبذلك يجعل الفارابي وابن سينا وسائط بين الإله وبين العالم المحسوس هي أيضاً موجودات فائضة عنه، ذلك تمشياً مع الأساس الذي قامت عليه المبررات الفلسفية لقيام النظرية. ولكنها على تعددها إلى خمسة مراتب وجودية يمكن اعتبار كل مرتبة منها عالماً مختلفاً عن الآخر (٢) وتلك هي العوالم الداخلة في لوحة الوجود الفارابية السينوية:

العالم العقلي: ويتكون من أحد عشر عقلا مفارقاً عند الفارابي أولها الإله ذاته وآخرها العقل الفعال وعشر عقول مفارقة عند ابن سينا أولها الصادر الأول عن الإله وهو عقل مفارق. ومن ثم لا يعتبر ابن سينا واجب الوجود كأحد العقول وأولها ــ ربما لتلافي الإلزامات الشنيعة المترتبة على ذلك ــ وإن كان واجب الوجود عنده من حيث الجوهر والأحوال والاعتبارات ليس سوى عقلا مفارقاً وهذا يعني أن الفارابي أكثر صراحة وتمشياً مع سياق المذهب من ابن سينا حيال هذه القضية.

أما العالم النفسي، فأفراده ذوات معقولة حالة في مواد سماوية لا تقبل التغير والفساد وإن كانت الأنفس نفسها ليست بمادة، وإن كانت حالة في مادة، وهذه النفوس من ناحية معلولة للعقول حيث هي فيض منها، وهي من ناحية أخرى علل حركة الأفلاك. وكل جملة من هذه النفوس تجمعها درجة واحدة وترتبط بواحد من العقول.

أما العالم الطبيعي (الفلكي) فعلله تكمن في قوى سماوية وفي الأجسام لأن

---

(١) ابن سينا ــ العرشية ص ١٥.

(٢) ذلك ما يقرره الدكتور محمد علي أبو ريان في كتابه تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ص ٣٤٣ دار النهضة بيروت سنة ١٩٧٦.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تأثيرها في حركة الكون والفساد بفعل صدور الصور إلى المادة الأولى واتحادها بها.

أما العالم المادي فيتمثل في العناصر الأربعة وتتكون الطبيعيات منها باتحاد كل صورة بأخلاط مناسبة منها.

أما الهيولي أو المادة الأولى المشتركة فليست صادرة عن الإله كما سبق أن وضحنا ذلك، وإن كان ثمة شك حول صحة هذا الرأي حيث يتعارض مع قول الفارابي وابن سينا بصدور كل شيء عن الإله.

ويتمثل العالم المعقول عندهما في عشرة عقول مفارقة يتولد كل واحد منها من تعقل سابقه للأول، ولنفوس الأفلاك والنفس الكلية، وتتولد كل واحدة منها بتعقل عقل من العقول في ذاته كواجب بغيره، أما تعقله في ذاته يمكن بذاته فيفيض منه فلك من الأفلاك حتى تنتهي الفيوضات في العقول إلى العقل الفعال وهو الحادي عشر عند الفارابي وهو العاشر عند ابن سينا.

وبالنسبة للنفوس إلى نفس فلك القمر وبالنسبة للأفلاك إلى فلك القمر وهؤلاء الثلاثة يفيض منهم العالم المحسوس.

أي أن العالم المعقول ينتهي عند فلك القمر، حيث يبدأ عالم الكون أو العالم المحسوس الذي يفيض به العقل الفعال وسائر الكواكب.

وهكذا يظن الفارابي وابن سينا وأصحاب نظرية الفيض والصدور أنهم بذلك قد حلوا مشكلة صدور الكثير عن الواحد، وصدور المركب عن البسيط تلك المشكلة التي نجمت أساساً من القول بفيض الموجودات عن ذات الإله.

ولا شك أن نقوضاً كثيرة تقوم ضد هذه النظرية ولا يستطيع القائلون بها حيالها دفعاً، سواء من الناحية الفلسفية أم من وجهة نظر العلم الحديث وأهم هذه الاعتراضات هي:

أولا: العقل الأخير (الذي هو الحادي عشر عند الفارابي والعاشر عند ابن سينا) وجود لافي مادة وهو يتعقل الأول مثل سابقية فلم لا يفيض مثلهم عقلا آخر، وهذا الآخر لابد أن يستتبع آخر كذلك، وهكذا إلى ما لا نهاية له من

الفيوضات.

كذلك لم يفض عن هذا العقل الأخير كوكب آخر مثل القمر.

إن الجدلية الوجودية للمذهب تقتضي الانطلاق بالفيوضات بالتعقل الثلاثي للعقول إلى مالا نهاية وليس مبرر معقول لدى النظرية لإيقاف هذا التسلسل. ولا شك أن التوقف عند العقل الفعال وعند فلك القمر هو توقف تعسفي يتعارض مع منطق المذهب، ويجعل هذ العدد بالذات بغير سند عقلي وكذلك أي عدد يمكن أن يحل محله.

ثانياً: إن العقل الأول الصادر من الإله إحدى الذات مفارق بسيط غير مركب ومع ذلك فقد فاض عنه عقل مفارق ونفس وفلك وهؤلاء ثلاثة وليسوا واحداً. وهذا معارض لقولهم الواحد لا يصدر عنه إلا واحد فإن قيل أن لهذا العقل تعقلين أو ثلاثة تعقلات مما نجم عنه صدور ثلاثة عن هذا العقل، قلنا: الأول أو الإله عند الفارابي وابن سينا له تعقلان أيضاً، تعقله لذاته وتعقله لغيره، وله علمان علمه بذاته وعلمه بغيره (وستأتي النصوص الدالة على ذلك عند الحديث عن العلم الإلهي) ومن ثم يلزم عن الإله إثنان وليس يلزم عنه صادر واحد.

وخلاصة القول إن الصادر الأول ــ وهو إحدى الذات ــ صدر عنه أكثر من وجود أحدهم فلم العالم الأقصى وهو مادي مركب متكثر. فما الذي يمنع من القول بأن الموجودات على كثرتها من فعل أو خلق الإله الواحد إذن؟

بالنسبة للذين يثبتون لله عز وجل ما وصف به نفسه من صفات الفاعلية فلا يوجد مانع لهذا القول ولا يوجد ما يعارضه.

أما بالنسبة للفلاسفة بعامة وللفارابي وابن سينا وأصحاب القول بنفس الصفات والفيض والصدور بخاصة، فإن ثمة موانع كثيرة أولها: إن القول بنفي الصفات ألجأهم إلى القول بأن الموجودات صدرت عن الذات، وهذا هو الفيض، والقول بالفيض أدى بهم إلى القول بالصدور و بالوسائط، فلم يستطيعوا القول بصدور الكثير عن الواحد، والمادي عن البسيط. فابتدعوا الصدور ونظرية العقول والنفوس والأفلاك كوسائط بين الإله والعالم المحسوس، وهي وسائط من جنس

الإله فهي إذاً آلهة وهذا هو عين الشرك.

وحيث أن نظرية الصدور وضعت لتفسير الكثرة عن الوحدة تفسيراً متمشياً مع قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وحيث أن هذا القول غير صحيح ومخالف للواقع المشهود لذلك اضطر الفارابي وابن سينا إلى مخالفته.

ثالثاً: يعتبر القول بتوحد المعرفة والوجود أحد أسس نظرية الصدور حيث يصرح الفارابي وابن سينا أن التعقل والعلم هو الوجود، وأن مجرد التعقل وجود فائض عن المتعقل. وبناء على ذلك فإن الصادر عن الإله، ليس إحدى الذات كما يصرح الفيلسوفان. حيث يثبتان له أكثر من تعقل. فله عند الفارابي تعقلان وله عند ابن سينا ثلاثة، وهذا يعني أن له ــ أي للصادر الأول ــ أكثر من وجود ــ حسب مبدأ توحد العلم والوجود فكل تعقل للصادر الأول عن الإله، مختلف عن التعقل الآخر. ومن ثم فيكون له أكثر من وجود ويلزم ذلك نسبة التثنية أو التثليث للفائض مباشرة عن الإله. وهذا يلزم الفيلسوفين بأن اللازم عن الإله ليس إحدى الذات.

وأخيراً نرى أن أصحاب نظرية الفيض إنما ذهبوا ضحية الثقة في مبدأ فلسفي وجدوه، وهو (لا يصدر عن الواحد إلا واحد ولا يصدر المركب عن البسيط) وهو مبدأ لا يجد برهاناً منطقياً مقنعاً ولكن التزامهم به ألجأهم إلى نظرية الفيض حتى يثبتوا بالشرح كيف يتدرج الأمر من البساطة إلى التركيب. ومن الوحدة إلى الكثرة فالتزموا بالمبدأ حيث أعلنوا أن: أول فيض هو واحد ولكن النتيجة الصريحة أنهم لم يستطيعوا المحافظة على أحديته كما رأينا. وخالفوا بذلك ما أعلنوه.

رابعاً: القول بالفيض والصدور في ميزان القرآن والسنة كفر بواح وشرك صريح مخرج عن الملة. لأنه مخالف لقوله تعالى ﴿قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد﴾. ولكثير من آيات الذكر الحكيم التي تنفي الأولياء والشفعاء والوسطاء من دون الله، ولكثير من الآيات التي تفرد الله بالخلق وحده.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

٧ ــ فاعلية الفلك وأثرها على الفاعلية الإلهية ومفهوم القدر:

مما لا جدال فيه أن نظرية الفيض والصدور حين تقرر أن الإله والعقول الثداني تصدر عنها مفعولاتها صدوراً حراً ضرورياً لازماً، إنما تنفي عن الإله والعقول مبدأ الحرية والاختيار وهما صفتا كمال للإنسان فكيف يحرم منهما الإله.

أما الأجسام السماوية والأفلاك فتتحرك حركة ذاتية دائمة تصدرها نفس الفلك، وهي المبدأ المدبر له. ولكل فلك عقله الذي أفاضه.

ويمتاز الفلك عن الإنسان في تعقله للأشياء بأنه (يعقل هذه الأشياء ثم يتخيلها ونحن نتخيل الشيء أولا ثم نعقله)[1].

وعلة حركة الفلك شوقه إلى الإله وإرادته المتصلة التي تعتبر مظهراً لهذا الشوق. فيتحرك الفلك نتيجة لذلك حركته الأزلية الأبدية، لأن الفلك كامل في كل شيء، ما عدا الوضع والأين. واستكمالا لوجه النقص فيهما وشوقاً إلى الإله، فإنه يتحرك حركة ذاتية متصلة حيث أنه لا يصل إلى كمال الوضع والأين أبداً. وذلك بتدبير نفسه الذاتية فالعلة الفاعلية لحركة الفلك ذاتية[2].

ويقتصر دور الإله بالنسبة لهذه الحركة على كونه علة غائية فقط. وإن كان الإله هو العلة الفاعلية البعيدة وغير المباشرة لوجود الفلك، إلا أن تعليل الفارابي لحركة الفلك بالنقص الدائم الأبدي في وضعه وأينه، وبشوقه إلى الأول، استكمالا لهذا النقص ينفي عن الإله كونه علة فاعلية لهذه الحركة، ويثبت له كونه

(١) الفارابي ــ التعليقات ص ١٤.
(٢) الفارابي ــ التعليقات ص ١٤.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

علة غائية فقط كموجود كامل مطلق يتشوق إليه الفلك، يقول الفارابي (إرادة الفلك والكواكب أن تستكمل وتتشبه بالأول فتتبع إرادتها هذه الحرة) (١) فالأفلاك عنده (نفسانية اختيارية) فحركتها ذاتية، وليست مفروضة عليها من خارجها (إذ لا يمكن أن يكون في السماء شيء يجري قسراً) (٢).

وينسب ابن سينا ــ كذلك ــ لكل فلك عقلا أفاضه ونفساً ذات إرادة تديره وتحركه حركة إرادية، ويدلل على ذلك بقانون في الحركة يضعه هو ــ يلاحظ أن العلم الحديث أثبت بطلانه ــ وهو يتمثل في قوله (الحركة القسرية لا تدوم في ذاتها، بل يعرض لها البطلان، وكذلك كل شيء قسري) (٣). وحيث أن كل متحرك، إما أن (يتحرك بالقسر أو بالطبع أو بالنفس) (٤). وحيث أن حركة الفلك دائمة، فإنها ــ تبعاً لذلك ــ ليست قسرية، وبالتالي فهي أما طبيعية أو نفسية.

أما الطبيعة فهي (حركة الشيء إلى مركزه الطبيعي) (٥) شوقاً إلى السكون فيه، ومن ثم ليست دائمة، حيث تنتهي بالوصول إلى المركز الطبيعي للمتحرك الطبيعي. وعلى هذا لم يبق إلا أن تكون حركة الفلك نفسانية، ومن ثم وجب القول أن الفلك نفساً.

ثم يبرهن ابن سينا على أن نفس الفلك ليست نباتية لأنه (لا مغتذ ولا نام ولا مولد) (٦) والنفس النباتية لا تصلح كعلة لحركة النقلة التي عليها الفلك، وكذلك لا يمكن أن تكون نفساً حيوانية لأن هذه الأخيرة أما دراكة وأما فعالة

---

(١) الفارابي ــ التعليقات ص ١٥.

(٢) الفارابي ــ آراء ص ٥١.

(٣) أثبت قانون الجاذبية الذي اكتشفه اسحق نيوتن أن المتحرك في الفضاء الكوني لا يتوقف عن الحركة ما لم يعوقه عائق. وقد أثبتت الابحاث والرحلات الفضائية المعاصرة صحة ذلك حيث تدور الأقمار الصناعية في مداراتها بمجرد دخول مجال الفضاء الكوني متحركة دون أن تتوقف عن الحركة بالرغم من كون حركتها قسرية. الحق أن العلم الحديث جعل من مفهوم الفارابي وابن سينا للفلك خرافة بينما يتفق مفهوم الفلك في القرآن الكريم مع نتائج العلم الحديث.

(٤) ابن سينا ــ رسالة في السعادة ص ١٣، ١٤.

(٥) نفس المرجع والصفحة.

(٦) نفس المرجع والصفحة.

وليس الفلك كذلك، حيث لا نزوع ولا حس مشترك عنده (فبقي أن النفس الفلكية هي النفس الناطقة)[1].

والأفلاك أزكى في ذاتها لقبولها فيضاً من الإله أكثر من غيرها من الأجسام، بل إن حركة الأفلاك هي مصدر وجود الطبيعيات والمحسوسات حيث يلزم وجود هذه الأخيرة عن حركتها كلزوم وجود العقول المفارقة عن الأول وفي ذلك يقول الفارابي (و يلزم عن حركتها وجود هذه الكائنات)[2].

ومن ثم ففاعلية الكواكب والأفلاك ليست قاصرة على حركتها بل تتعدى ذلك إلى إيجاد وأحداث الأحياء والأشياء على الأرض، حتى أن الفارابي يمثل مكانة الثواني بالنسبة للأول بمكانة الحادثات الطبيعيات بالنسبة لنفوس الكواكب: فالكواكب والفلك هي مصدر فيض مادة الإنسان والأحياء والأشياء على الأرض،[3] ومعنى هذا أنها بالتعبير القرآني خالقة من دون الإله.

أما عن كيفية أحداث الكواكب للأشياء والأحياء فإن الفارابي يتصورها ذات خيال خلاق (الكواكب تتخيل الأشياء فيصير تخيلها سبباً لحدوث أشياء أخرى)[4]. وليس ذلك قاصراً على الأشياء والأحياء الطبيعية فقط بل يتعدى ذلك المجال إلى مجال الأفعال الإنسانية (وقد يكون تخيلها سبباً لإيقاع تخيلات في نفوسنا فتبعثنا على فعل أشياء)[5]. فحركة الأجسام السماو ية هي العلة القريبة والمباشرة للكون والفساد في العالم المحسوس أي للحياة والموت (وإن الكون والفساد وغيرها إنما يكون بقرب العلل و بعدها وتلك هي الحركة)[6].

أي إن حركتها وتغيير مواضعها هو علة الكون والفساد في الأرض علاوة على أنها علة الأحياء بإرادتها وعلة للأحداث والأفعال الإنسانية بحيالها كذلك، وذلك

---

(١) ابن سينا ــ المرجع السابق ص ١٤.
(٢) الفارابي ــ التعليقات ص ١٥.
(٣) الفارابي ــ التعليقات ص ١٨.
(٤) الفارابي ــ التعليقات ص ١٨.
(٥) نفس المصدر والصفحة.
(٦) الفارابي ــ الدعاوى القلبية ص ٥.

لأن نفوس الأفلاك والكواكب ليست مريدة فقط بل هي مختارة أيضاً بينما ليس الأول أو العقول الثواني مختارين لأن الإختيار حال من أحوال النقص وليس حال للكمال في زعمهما.

ولما كانت الأفلاك عند الفارابي وابن سينا ذوات أنفس ناطقة وإرادات مختارة فإنها إذا ذوات فاعلية ذاتية مستقلة بحيث أن ما يصدر منها من أفعال وتأثيرات في الأرض ينسبها إليها الفارابي وابن سينا نسبة تامة، وعلى وجه الاصالة وليس على وجه المجاز، فيقول ابن سينا (كوكب زحل تفيض منه قوة تفعل في الأجسام برداً أو صموداً و يبساً وإذعانات للتغير واستحالة في الأنفس استعداداً لقبول التخيل والتذكر والتفكير والتوهم في صنف صنف فعل)(١).

وكذلك ينسب ابن سينا للشمس والقمر وسائر الكواكب المعروفة أعمالا في العالم الطبيعي معطياً لكل منها تخصصات في مجالات محددة فجعل أكبر أثر للمشتري علىٰ الحس وللمريخ على مزاجات الأجسام والنفس الغضبية والسلوك الخلقي، والشمس تعطي الحرارة واليبوسة وجعل أكبر تأثير الزهرة في العواطف والتوالد واللذة، وجعل أثر عطارد على الجمال وجلاء الذهن، وجعل القمر أثراً في تغيرات الأخلاق والقصود فلكل منها (في كل نوع فعل يخصه)(٢).

وهو يتفق مع أستاذه الفارابي في مبدأ تعليل الأحداث الطبيعية والنفسية والسلوك الخلقي بحركة الكواكب وإن كانا يختلفان في بعض التفاصيل والتخصصات التي يعزيها كلا منهما لكل كوكب، بيد أنهما يتفقان تماماً على أن الأفلاك كائنات أزلية أبدية ناطقة ذات مشيئة مدبرة وقدرة محدثة لشئون الأحياء والإماتة والاستحالة في العالم المحسوس للأحياء والأشياء على السواء بما في ذلك الإنسان. وهذا يعني أنهما لم ينظرا للفلك باعتباره علة آلية بل باعتباره فاعلا عاقلا مريداً قادراً.

ولكن إذا كانت الأفلاك كأجسام هي العلة الفاعلية لحدوث الأحياء والأشياء في الأرض، فما هي علة النفوس الإنسانية، وهي نفوس مفارقه وليست

---

(١) ابن سينا.

(٢) ابن سينا ــ رسالة في الاجرام العلوية ضمن تسع رسائل.

أجساماً وإن كانت حالة في أجسام؟

يقرر الفارابي وابن سينا أن العقل الفعال (العقل الحادي عشر عند الفارابي والعاشر عند ابن سينا) هو مصدر فيض القوى الإنسانية (وإن العقل الأخير يصير سبباً للنفوس الأرضية)[1]. ذلك لأن علة النفوس هي العقول والعقل الأخير وبالتالي هو علة النفوس الأرضية.

وليس العقل الأخير هو سبب وجود النفوس الإنسانية فقط بل إنه أيضاً ربها حيث هو منظمها ومدبر شئونها والمعتني بها في حياتها الأرضية (والعقل الفعال فعله العناية بالحيوان الناطق والتماس تبليغه أقصى مراتب الكمال الذي للإنسان أن يبلغه وهو السعادة القصوى وذلك أن يصير الإنسان في مرتبة العقل الفعال)[2] وتلك لعمري ربوبية كاملة للعقل. أفعال بالنسبة للإنسان حيث هو بهذا المعنى الذي يهدي الإنسان إلى خيره وسعادته القصوى وهو عند الفارابي وابن سينا جبريل الأمين أو هكذا زعم الفارابي (.. العقل الفعال هو الذي ينبغي أن يقال أنه الروح الأمين وروح القدس و يسمى بأشباه هذين من الأسماء)[3].

و يتصور الفارابي وابن سينا الفلك حيواناً عاقلا ذا مشيئة حرة. و يعللان حركة الأفلاك بنفوسها الناطقة وإرادتها الحرة. يتبع ذلك تعليلهما لكل الظواهر الطبيعية والحيوية على الأرض بفاعلية نفوس الأفلاك. وهذا التعليل ليس من قبيل تعليل حدوث المعلول الطبيعي بعلله الطبيعية بطريقة آلية، الأمر الذي لا يتصادم مع نسبة حدوث المعلول لخلق الله عز وجل أو يتعارض مع القول بفعل الإله له، وإنما يصبح تعليل كل شيء في الأرض بما في ذلك الحياة والموت ــ حسب عقيدة الفارابي وابن سينا ــ بالعلل الطبيعية كأفعال مقصودة للأفلاك باعتبارها ذوات أنفس عاقلة مريدة مختارة.

---

(١) الفارابي ــ التعليقات ص ٥.

(٢) الفارابي ــ السياسات المدنية ص ٣.

(٣) هذا افتراء على الله وكذب وهو من قبيل تحريف الكلم عن مواضعه فجبريل عليه السلام ليس من فلك القمر كما يقرر الفارابي أن العقل الفعال في فلك القمر ولم يرد من أسمائه العقل الفعال.
أنظر كتاب الصفدية لابن تيمية تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم ١٩٧٦ ص ٢٠١ وما بعدها.

فالأفلاك هي العلة الفاعلية الغائية لما يحدث في عالم الكون والفساد ــ ومن ثم فهي تمتلك فاعلية كاملة مستقلة لحيازتها على مقومات الفاعلية الرئيسية الثلاثة: القدرة والمشيئة المختارة والعلم بالمعقول بينما العلة الطبيعية الآلية لا تتصف إلا بقوة مؤثرة فقط و ينقصها الإرادة والعلم.

ووصف الكواكب والأفلاك بهذه الفاعلية الكاملة يحجب أي أثر للفاعلية الإلهية في الظواهر الطبيعية والحيوية في الأرض حيث يقتصر أثر الفاعلية الإلهية على فيض العقول التي قامت بدورها بفيض الأفلاك ثم تقوم الأفلاك بما أوتيت من مقومات للفاعلية ــ لا يدري المذهب لها مصدر حيث أن الإله والعقول لا تملك هذه المقومات كاملة ــ نقول تقوم هذه الأفلاك بتدبير وتنفيذ الحياة والموت وما يتبع ذلك من تغيير وصيرورة في العالم المحسوس.

ومن ثم يمكننا القول مطمئنين أن الفارابي وابن سينا ينتهيان بالنسبة لفاعلية الإله في العالم المحسوس إلى سلبية المحرك الأول الأرسطي تلك السلبية المتمثلة في قصر فاعلية الإله على الناحية الغائية دون الفاعلية، كذلك أثبت الفارابي وابن سينا العلية بمفهومها الأرسطي الشامل أي الفاعلية والصورية والمادية والغائية للأفلاك والكواكب والعقل الفعال وأساس ذلك كله تصورهم الأفلاك حيوانات عاقلة مختارة كالإنسان.

وهذا الذي انتهى إليه الفارابي وابن سينا بالنسبة لفاعلية الأفلاك والكواكب يذكرنا بما انتهى إليه الكندي بهذا الخصوص، مع فارق دقيق، وهو أن الكندي نسب للإله علية كاملة للكون: فاعلية وغائية وصورية ومادية وإن كان قد فسر العلة الفاعلية والصورية والمادية بالتولد. بينما الفارابي وابن سينا نسبا إليه علية غائية فقط، ولئن كان الكندي مخالفاً لمبدأ الخلق الإسلامي الذي يفرد الله عز وجل بالفاعلية، وذلك بسبب جعله الأفلاك ذوات نفوس عاقلة مريدة مختارة قادرة فإن تصور الفارابي وابن سينا أكثر مخالفة لهذا المبدأ ذلك أن وصف الكواكب الفاعلية المباشرة والكاملة في العالم المحسوس لا يدع مجالا للفاعلية الإلهية أو دوراً يليق بها، ومن ثم يصبح تعطيل الصفات عندهما إلزاماً حقيقياً.

حقيقة أن الكواكب من فيض الإله عندهما ومن ثم يمكن القول أن فعلها

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ينسب في النهاية إليه، ولكن ذلك لا يعني الفارابي وابن سينا من مخالفتها لمبدأ الخلق الإسلامي الذي ينص على فعل وخلق الله عز وجل لكل شيء خلقاً مباشراً بإرادته واختياره. لكننا يجب ألا ننسى أن الدافع لهما في هذا الإجتهاد هو محاولة التنزيه المطلق للإله، وإن كانا قد أخفقا في هذه المحاولة بسبب اعتمادهما على العقل ومبادىء الفلسفة اليونانية.

تلك هي المناقشة الفلسفية المترتبة على مفهوم فاعلية العالم عند الفارابي وابن سينا. فإذا حاولنا محاكمة هذه النتيجة إلى العلم التجريبي ونتائجه الحديثة وجدناها مخالفة لها أيضاً. وأصل ذلك في إيماننا ــ كمسلمين ــ بأن الله الذي خلق الكون هو عز وجل الذي أنزل القرآن الكريم، ومن ثم لا يمكن أن يكون ثمة اختلاف بين حقائق الكون ومفاهيم القرآن الكريم بحقائقه الثابتة المحكمة وبالتالي يكون المخالف لأحدهما مخالف للآخر، لأن التباين لأحد المتطابقين مباين للآخر بالضرورة.

وهذه المسألة التي نحن بصددها خير دليل على ذلك، حيث أن تفسير حركة الفلك والأحياء والإماتة بنفوس الأفلاك المخالف للتوحيد الإسلامي يتعارض أيضاً مع تفسير العلم الحديث لحركة الأفلاك وأثرها على الحياة والموت في الأرض.

وبيان ذلك أن الفارابي وابن سينا يؤسسان دليلهما الذي يثبتان به نفس عاقلة مريدة ومختارة للفلك على استحالة دوام الحركة القسرية. ولما كانت حركة الأفلاك دائمة لزم ألا تكون قسرية أي تكون اختيارية ويلزم بالتالي أن تكون علة الحركة من ذات الفلك وليس من خارجه. ولما كانت حركات الأفلاك مرتبة ومنظمة وينتج عنها تدبيرات لشئون الموجودات الحية وغير الحية في الأرض، لزم أن تكون علة حركة الفلك الذاتية له عاقلة مريدة مختارة.

وهذا الدليل قد يبدو منطقياً حيث تترتب النتائج على المقدمات ولكن لأنه بني على باطل فهو باطل، وما يثبت بطلان مقدماته يثبت فساد نتائجه ويتمثل هذا الباطل في قول الفارابي وابن سينا أن الحركة الدائمة ليست قسرية أو أن الحركة القسرية لا تدوم. فقد توهم الفارابي وابن سينا والقدماء أن الحركة المتحرك بعلة خارجة من ذاته لا تدوم، إذ لا تلبث أن تتوقف وهذا المفهوم صحيح

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فوق الأرض أو داخل منطقة الجاذبية الأرضية، إذ أن الجسم المدفوع تتناقص حركته في السرعة حتى تنتهي بفعل الجاذبية الأرضية ويحدث السكون نتيجة التصاقه بالأرض. وبتعميم هذه الظاهرة خطأ على الفضاء الكوني حكم الفارابي وابن سينا أن الأفلاك كمتحركات دائماً، لا يمكن أن تكون علة حركتها من خارج ذواتها، بل ولا بد أن تكون من ذواتها لكي تكون اختيارية ولا تكون قسرية فتدوم، وإلا توقفت حركتها كما هو شأن الجسم المتحرك فوق الأرض بفعل دفع خارجي عن ذاته.

والذي يثبته العلم الحديث عكس ذلك تماماً إذ أن قانون الجاذبية وقوانين الحركة القائمة عليه تثبت جميعاً دوام الحركة في الجسم المتحرك في الفضاء الخالي من جاذبية أي جرم وذلك إلى أن يشاء الله عز وجل.

أي أنه يقرر أن الجسم المتحرك في الفضاء خارج منطقة جاذبية كوكب ما أو جرم ما يظل متحركاً ما لم يعقه عائق عن الحركة، والعائق المحتمل في الفضاء هو جذب جسم آخر له. فإذا ظل في منأى عن أي جذب ــ أي يتخذله مداراً بعيداً عن جاذبيات الأجرام الأخرى، وهذا هو الحال الذي عليه الأجرام جميعاً (وكذلك الأقمار الصناعية) ــ فإنه يظل متحركاً في فلكه إلى أن يشاء الله.

وهذا يعني خطأ الأساس الذي بنى عليه الفارابي وابن سينا دليلهما لإثبات نفوس عاقلة مختارة للكواكب، حيث أن الجسم إذا وجد في الفضاء متحركاً بحركة قسرية مدفوعاً من غيره أي بعلة محركة خارجية عنه، فإنه يظل هكذا بلا توقف ــ وذلك لانعدام الجاذبية في الفضاء الخارجي ــ ومن ثم يجتمع في حركة الجرم السماوي القسر والدوام معاً على عكس حركة الجسم الطبيعي فوق الأرض لوجود جاذبية للأرض تشكل عائقاً يعيق دوام حركة المتحرك الطبيعي.

وهذا الخطأ يرجع إلى محاولة الفارابي وابن سينا وسائر القدماء فهم العالم والوجود بمقتضى القوانين الطبيعية في الأرض بل إنهم تمادوا في ذلك حتى حاولوا تفسير الألوهية من خلال هذه القوانين والأحوال الطبيعية كما سبق أن بينا.

ولا شك أن إثبات العلم الحديث صحة جواز تحرك الجرم الفضائي حركة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

قسرية ودائمة [1]، يؤكد وجهة النظر الدينية التي تفسر حركة الأفلاك بفاعلية خارجة عن الفلك ومباينة له أي بفعل الله عز وجل حيث تثبت هذه الحقيقة صحة القول بعلة خارجة عن الفلك تحركه بالرغم من دوام حركته ــ وأبطلت بالتالي ضرورة القول بعلة فاعلية عاقلة مريدة في ذات الفلك هي نفسه. ومن ثم ينتهي بهذا إلى إبطال نسبة النفس الناطقة الحرة إلى الفلك إبطالا تاماً.

ولقد بات من الواضح أنه لم يعد في هذا العصر تصور الفلك، كحيوان ناطق أزلي أبدي، أمر معقولا أو مقبولا خاصة بعد أن أصبح للإنسان أقماراً صناعية تتخذ لها مدارات حول الأرض وتدور فيها على الدوام دون طاقة أو محرك خارجي وليست لها أنفس حية وليس من سبب لحركتها سوى أن الإنسان، بأمر الله وقدره، قد استطاع، بسلطان العلم والتقنية، دفعها إلى خارج حدود الجاذبية الأرضية.

وهذا يثبت بوضوح مدى تصادم مبادىء فلسفة الفارابي وابن سينا مع حقائق الكون التي توصل إليها العلم الحديث. وذلك التصادم وحده دليل على اختلاف تفسير الفارابي وابن سينا للعالم مع عقيدة التوحيد الإسلامية التي لا يمكن أن تختلف مع حقائق الكون الثابتة بالعلم الحديث حيث أصبح القول بفاعلية مباشرة للإله في الأفلاك وفي كل شيء في العالم هو الأكثر قبولا للعقل وتوافقاً مع نتائج هذا العلم.

أما تباين أو اختلاف الأشياء والأحياء في الأرض فيعلله الفارابي وابن سينا بحركة الأجرام السماوية، وما تحدثه في الأرض من أضداد متصارعة كالليل والنهار والحر والبرد والرطوبة واليبس.

كذلك يثبتان تبايناً بين جواهر الأجسام السماوية ويعللان به تباين الأشياء الطبيعية إلا أنهما يرفضان أن يكون الاختلاف القائم بين الأجرام السماوية على سبيل التضاد [2] فينزهان الأجرام من هذا التباين كما حاولا تنزيه الإله منه من قبل. وحجتهما في ذلك أن وجود التضاد بين أجرام السماء يستتبع عندهما وجود

---

(١) نقصد بالدائمة هو دوامها طيلة أجل العالم المخلوق وليس الأبدية.

(٢) ابن سينا ــ رسالة في السعادة ص ١٥-٢٠.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الصراع بينها، وبالتالي وقوع هذه الموجودات تحت الكون والفساد، وهي عندهما أزلية أبدية ومن ثم لا يجوز أن تكون متضادة متصارعة. ولكن لا يمنع ذلك من أن تتصف أحوال الأجرام بالتضاد نتيجة اختلاف سرعة الحركة وتباين المواضع التي يجتازها الجسم السماوي وهذا الاختلاف والتضاد هو في أغراضها دون ذواتها.

و يعلل الفارابي وابن سينا بهذا التضاد في الأعراض الكون والفساد والموت والحياة في الأرض، يقول الفارابي (ومنها أيضاً تباين جواهرها من غير تضاد مثل مباينة زحل للمشتري وكل كوكب لكل كوكب، وكل كرة لكل كرة، ثم يلحقها كما قلنا تضاد في نسبها وأن تتبدل تلك النسب ومتضاداتها وتتعاقب عليها، فتتخلى من نسبة ما وتصير إلى ضدها)[1] وهذا يعني أن الفارابي وابن سينا يرفضان القسر على حركة الأجسام السماوية و يصفانها الاختيار والنطق و يرفعان عنها جميعاً الضرورة والجبر حتى يثبتان لها حرية في حركتها فيحررانها من الضرورة والقدر الإلهي تحريراً تاماً، حيث يجعلان حركتها نابعة من ذاتها. فهما حيث يثبتان التضاد بينها في الأعراض دون الجواهر إنما يرفعان عنها كل ضرورة يمكن أن تحكم وجودها، فهي هكذا منذ الأزل وإلى الأبد.

ورغم تباين الأجرام السماوية من حيث الجوهر في كل أنواع الإختلافات إلا التضاد فان بينها طبيعة واحدة مشتركة، وهذه الطبيعة المشتركة بين الأجسام السماوية هي مصدر فيض المادة الأولى المشتركة بين موجودات العالم الطبيعي (فيلزم عنها الطبيعة المشتركة التي لها وجود المادة الأولى المشتركة لكل ما تحتها)[2].

وهذا يعني أن الهيولي ككل شيء من فيض الإله، وإن لم يكن فيضاً مباشراً لأن الأفلاك وطبائعها المشتركة من فيض الإله أيضاً وإذا كانت الهيولي هي الإمكان فكيف يمكن أن يصدر الإمكان عن واجب الوجود؟ إن الوسائط التي بينهما لا تشفع أمام العقل لهذا القول.

أما مصدر فيض الموجودات المختلفة الكثيرة في عالم الكون والفساد فهو اختلاف جواهر الأجسام السماوية (وفي اختلاف جواهرها وجود أجسام كثيرة

---

(١) الفارابي ـ آراء ص ٥٨.

(٢) الفارابي ـ آراء ص ٥٩.

مختلفة الجواهر)[1]. وكذلك يعتبر الفارابي (تضاد نسبها وأوضاعها هو مصدر فيض الصور المتضادة)[2]... ومن ثم تكون الأجسام السماوية هي علة كون وفساد وصيرورة كل كائن على الأرض من حيث أنها تفيض الصورة والمادة اللذين هما مبدأ كل حي وكل شيء طبيعي.

وإذا علمنا أن المادة الأولى المشتركة أزلية والصور المتضادة المتصارعة عليها أزلية، فليس في تفسير الفارابي وابن سينا للفاعلية الإلهية وفاعلية العالم أي مجال للخلق أو الاحداث حيث علة الكون والفساد والأحياء والإماتة هي اتحاد وافتراق صور قديمة بالمادة القديمة، وإذا حاولنا أن نناقش تعليل الفارابي وابن سينا لاختلاف وتباين الأشياء باختلاف الأجسام السماوية وتعليلهما لفيض المادة بالطبيعة المشتركة لهذه الأجسام نجد أن هذا التعليل يفتقر إلى الرابطة المنطقية بين الأسباب ونتائجها.

إذ كيف تفيض المادة الأولى عن اشتراك الأجرام السماوية في طبيعة واحدة؟ وما الذي يلزم بأن تكون هذه نتيجة لتلك ومن الذي قال أن اشتراك مجموعة موجودات في طبيعة واحدة يلزم عنه حدوث موجودات أخرى.

وكذلك الأمر بالنسبة لفيض الصور المتضادة، فالرابطة السببية بين السبب والنتيجة في قضية وجود المادة الأولى والصور المضادة غير موجودة في هذا التعليل حيث لا يلزم عقلا وجود موجود نتيجة اشتراك موجودات أخرى في طبيعة واحدة.

فهذا التعليل لا يتعدى كونه من قبيل الوهم والخيال والافتراض الذي لا يؤيده أي دليل. ومن ثم يمكننا القول أن الكندي كان في تعليله للأحداث الأرضية والآثار العلوية أقرب إلى روح العلم التجريبي من الفارابي وابن سينا وإن كانت تعليلات الجميع ـــ نتيجة لتفسيرهم كل شيء بالنجوم والكواكب بطريقة غيبية تفتقر إلى الرابطة السببية ـــ أقرب إلى روح التنجيم الذي تحرمه الشريعة الإسلامية ـــ وأبعد عن روح العلم التجريبي والمنهج التجريبي الذي هو الوليد الشرعي لعقيدة التوحيد الإسلامية في الحضارة الإسلامية.

---

(١) نفس المصدر والصفحة.

(٢) نفس المصدر والصفحة.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

٨ ــ الحتمية الطبيعية وأثرها على الفاعلية الإلهية

لقد أثبت الفارابي وابن سينا فاعلية كاملة حرة للأفلاك سواء بالنسبة لحركتها الخاصة أو بالنسبة للآثار المترتبة على هذه الحركة في العالم المحسوس. ولكنهما من ناحية أخرى أثبتا فاعلية مشتركة بين الأفلاك والطبيعة في حركة الكون والفساد والتغير بحيث يمكن ــ بشكل ما ــ اعتبار الأفلاك للفاعلية الطبيعية ومحدثة لها. وتتمثل هذه المشاركة بصفة خاصة في إحداث الإحياء والإماتة على الأرض، وكذلك في إحداث التغيرات الطبيعية.

والصلة بين الفاعليتين تكمن في كونهما ــ معاً ــ جزءاً من سلسلة العلل الوجودية التي ترتبط حلقاتها برباط الحتمية بين العلة ومعلولها بحيث يؤدي السابق إلى اللاحق بالضرورة من ثم تصبح العلل الطبيعية ــ على أي حالة ــ معلولات للعلل العلوية النازلة من الفلك، والفلك يدور معلول بسلسلة العقول المفارقة التي هي بدورها معلولة للإله. فالطبيعة والأفلاك تستند حتى في سلسلة الفيض نهائياً إلى الفيض الإلهي الذي يضع النظام. وبهذا التفسير يحاول الفيلسوفان إرجاع الفاعلية النهائية للإله.

فلا تكون فاعلية الأفلاك مستقلة أو حرة حرية مطلقة بل هي حرة في حدود النظام الكوني النابع من الفيض الإلهي.

لكن ليس للفاعلية الإلهية أدنى دور مباشر في أحداث العالم المحسوس، وليس لها أدنى صلة مباشرة مع الموجودات الجزئية الحادثة في الزمان، حيث يحدد الفارابي وابن سينا هذه الفاعلية بإصدارها للعقل الأول كفعل مباشر مستمر دائم لها.

وعلى هذا الأساس يسير تفسير الفارابي وابن سينا لأحداث العالم المحسوس وهذا ما سنراه لأخطر هذه الأحداث وأعمها وهي: الكون ــ والفساد ــ والتغير.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يحدد الفارابي عالم الكون والفساد بأنه ما تحت فلك القمر ويعينه بأنه (الموجودات والأجسام التي لدينا)[1] وهذا الجزء من الوجود هو ما يطلق عليه الفارابي لفظ «العالم».

وهو يفرق بين موجودات العالم العلوي وبين موجودات العالم المحسوس بأن الموجودات العلوية إلهية، حيث تتحقق (كمالاتها في جواهرها منذ أول الأمر)[2] بينما كمالات موجودات العالم المحسوس ليست متحققة فيها منذ بدء وجودها، حيث يبدأ وجود كل نوع منها ناقصاً، ثم يرتقي شيئاً فشيئاً إلى أن يبلغ كل نوع أقصى كماله المقدر له والمرسوم في ماهيته. وذلك بمعنى أن وجودها يسبق ماهيتها.

وموجودات عالم الكون والفساد (منها طبيعية ومنها إرادية ومنها مركبة من الطبيعية والإرادية)[3] والإرادية لا توجد إلا في طبيعية (والطبيعية من هذه توطئة للإرادية)[4] لأن وجود الموجودات الطبيعية متقدم بالزمان عن الإرادية بحيث أنه (لا يمكن وجود الإرادية منها دون أن توجد الطبيعية منها قبل ذلك)[5]. والطبيعي عنده هو كل ما في عالم الكون والفساد من غير المصنوع للإنسان، ويحدد الفارابي أنواعه بقوله (والأجسام من هذه الأسطقسات: مثل النار والهواء والماء والأرض وما جانسها من البخار واللهب وغير ذلك. والمعدنية مثل الحجارة وأجناسها والنبات والحيوان غير الناطق والحيوان الناطق)[6].

والذي يمكن فهمه من ذلك أن الإرادة لا توجد إلا في جسم طبيعي، كما أن الموجودات الطبيعية الإرادية أكمل من الطبيعية وأرقى منها في سلم الوجود الطبيعي، والإرادية الناطقة أرقى من الإرادية. مما يجعلنا نستنبط أن الإرادي أرقى حيث أن الأرقى وهو العقل لا يكون إلا في طبيعي إرادي. فالإرادة هنا خاصية كمال ومع ذلك لا تتصف بها العقول المفارقة ولا الإله. وتلك ثغرة أخرى في نسق

---

(١) الفارابي ــ آراء ص ٤٦.
(٢) الفارابي ــ آراء ص ٤٦.
(٣) الفارابي ــ آراء ص ٤٦.
(٤) نفس المصدر والصفحة.
(٥) نفس المصدر والصفحة.
(٦) نفس المصدر والصفحة.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفارابي وابن سينا لا يستطيعان تغطيتها.

ويفسر الفارابي حدوث أن تكون الموجودات الطبيعية بنظرية العلل الأربع الأرسطية، ولسنا في حاجة إلى إعادة الكلام فيها والإعتراضات الموجهة ضدها، فتقتصر على إضافة ما يمكن أن يكون جديداً أصلا للفارابي وابن سينا حيال التفسير الطبيعي.

يقرر الفارابي أن المادة والصورة هما مبدأ كل شيء طبيعي ويحدد علاقة المادة بالصورة بقوله (فالمادة موضوعة ليكون بها قوام الصورة، والصورة لا يمكن أن يكون لها قوام ووجود بغير المادة. فالمادة وجودها لأجل الصورة، ولو لم تكن صورة ما موجودة ما كانت المادة، والصورة وجودها لا لتوجد بها المادة، بل ليحصل الجوهر المتجسم جوهراً بالفعل)[1] فهو يوضح أمراً قد تخفى حقيقته على كثير من الناس، مما يحدث التباساً في أذهانهم حياله، وهو ظن البعض أن الصورة علة للمادة حيث هي علة صورية للمركب من الهيولي والصورة معا، ومن ثم لا يجوز القول بأنها علة للمركب لأنها علة صورية فقط، يقول الفارابي (والصورة ليست علة صورية للمادة بل صورة للمادة وهي علة صورية للمركب وليست علة للمركب)[2].

كذلك يظن الخاطىء حيث ينتهي إلى أن الهيولي ليست شيئاً يزيد عليه الإستعداد بل هو مجرد الإستعداد والإمكان (قالوا أن الهيولي من حيث هي هيولي شيء، ومن حيث هي مستعدة شيء، فالإستعداد صورتها وليس كذلك، فإن الإستعداد هو نفس الهيولي، وهذا التحديد وهو أنه أمر مستعد لا أكثر)[3].

وتتضح العلاقة بين الصورة والهيولي أكثر عند ابن سينا حيث يقرر أن العلة الصورية لا تتحقق إلا في مادة (فتكون للمادة شركة في وجود الصورة، كما أن للصورة حظاً في تقويم المادة في الوجود وبالفعل)[4] كذلك يعرف ابن سينا الهيولي بأنها الإمكان ذاته حيث يقرر أنه ليس (لها صورة تخصها)[5]. ومن ثم فهما

---

(١) الفارابي ــ آراء ص ٤٧.
(٢) الفارابي ــ التعليقات ص ٦-٧.
(٣) الفارابي ــ التعليقات ص ٨.
(٤) ابن سينا ــ العرشية ص ٦.
(٥) ابن سينا ــ الحدود ص ٨٣-٨٤.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يتفقان في إثبات تفاعل متبادل بدرجة مختلفة بين المادة والصورة يحدد ابن سينا تأثير الهيولي في الشيء الطبيعي بقوله (فللهيولي اذن تأثير في وجود ما لا بد للصورة في وجودها منه كالتناهي والتشكل) و يفهم من هذا أن ابن سينا يعطي للهيولي تأثيراً ايجابياً ما، أكثر من كونها استعداد وإن كان تأثيرها في الصورة أو المركب مما يعد نقصاً في الشيء الطبيعي باعتباره كائناً مادياً محدوداً، و يفهم من هذا أن الصورة بها قوة فاعلة كما أن الهيولي بها قوة مستقبلة، وإن كان ابن سينا يثبت للهيولي عطاء ايجابياً ما للصورة وللمركب.

و يفسر الفارابي تكون الشيء الطبيعي بصراع الصور المتضادة على الهيولي وانتهاء هذا الصراع بالضرورة بارتفاع صورة عن المادة بانهزامها أمام أخرى غالبة تحل محلها. وهذه الأخرى ضدها و يستخدم الفارابي مبدأ صراع الأضداد بدلا من العدم الذي استخدمه أرسطو كمبدأ من مبادىء التغير والكون الفساد. و يعبر الفارابي عن صراع الأضداد بقوله (ومادة كل واحد منها قابلة لصورته ولضدها وممكنة أن توجد فيها صورة الشيء وإن لا توجد)[1].

فالأجسام جميعاً في عالم الكون والفساد يمكن تحليلها إلى الإسطقسات الأربعة كجواهر أولية تتركب منها، و يتكون كل واحد من الإسطقسات الأربعة أيضاً من الهيولي ومن صورة خاصة به. ولكن مادة كل واحد منها هي هي في الآخر و يرجع تباين كل واحد من الإسطقسات إلى تضاد صورها (والإسطقسات أربعة، وصورها متضادة ومادة كل واحد منها مشتركة للجميع وهي مادة لها ولسائر الأجسام الأخرى التي تحت الأجسام السماوية)[2].

و يعتبر الفارابي تجوهر الشيء باتحاد صورته بالمادة هو المحقق لماهيته في الوجود. ومن ثم يكون ذلك سبيله إلى كماله حيث أن أقصى غاية للوجود الطبيعي تتمثل في حلول صورته في المادة حلولا تاماً كاملا، يقول الفارابي (الغايات في الأمور الطبيعية هي نفس وجود الصور في المادة لأن طبيعة ما إنما تتحرك لتحصل صورة ما

---

(١) الفارابي — آراء ص ٤٧.

(٢) الفارابي — آراء ص ٤٨.

في مادة) (١) وتلك الغاية لا تحدث من أول الأمر بل تتم بتمام اتحاد الصورة بالمادة (وليس شيء من هذه يعطي صورته من أول الأمر، بل كل واحد من الأجسام فإنما يعطي أولا مادته التي بها وجوده بالقوة البعيدة فقط لا بالفعل، إذ كانت إنما أعطيت الأولى فقط، ولذلك هي أبداً ساعية إلى ما يتجوهر به من الصورة، ثم لا يزال يترقى شيئاً بعد شيء إلى أن تحصل له صورته التي بها وجوده بالفعل)(٢) وهذا هو تفسير الفارابي لسبق الوجود على الماهية، ويجعل الفارابي الفارق الأساسي بين موجودات ما فوق فلك القمر وبين موجودات ما تحته هو كون الأولى صوراً مفارقة فوجودها مساوق لماهيتها، بينما يتحقق الوجود الكامل للطبيعيات في ماهيتها في مرحلة لاحقة للبدء.

ويجعل الفارابي العلة الغائية للشيء الجزئي في طبيعته الجزئية ولكن يجعل أيضاً علة غائية للطبائع الكلية للأشياء أي لماهيات الأنواع، ويجعل ذلك كله (غاية للقوة السارية في جواهر السماوات التي تتبعها الحركات التي لا نهاية لها التي سبقتها الأكوان التي لا نهاية لها)(٣) وذلك لأن الأجسام السماوية هي علل حدوث الكون والفساد في الأرض، ومن ثم جعل الفارابي في قوتها الغاية الكلية لكل الظواهر الطبيعية والحيوية في الأرض.

ولكن ذلك لم يمنعه من اعتبار وجود علة غائية في طبيعة كل شيء جزئي على حدة. والعلة الغائية تتبع الفاعلية، وذلك يعني أن الفارابي يجعل الفاعلية في عالم الكون والفساد للشيء الجزئي، ويتصاعد رقياً بها في سلسلة العلل حتى يصل إلى ما أسماه بالقوة السارية في جواهر السماوات ويقصد بذلك نفوس الأفلاك.

وهكذا لا يصل الفارابي في مجال التعليل، بالنسبة للكون والفساد والإحياء والإماتة في العالم الطبيعي إلى الأول، ويتبعه ابن سينا في ذلك، بالرغم من أن الفيلسوفين يثبتان للإله فاعلية بالفيض، ولكن لأن الفيض فعل أزلي خارج عن الزمان، فإنه لا يصلح أن يكون علة وتفسيراً للأحداث في الزمان، ومن ثم لا

---

(١) الفارابي ــ التعليقات ص ١٨.

(٢) الفارابي ــ آراء ص ٤٨.

(٣) الفارابي ــ التعليقات ص ١٥-١٦.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يصلح فيض الإله كتفسير للموت والحياة والكون والفساد في الأرض، فكان لا بد من تحديد فاعليات أخرى يعزي إليها ذلك كله، كما أن القائلين بالفيض ما قالوا به إلا لرفضهم أن يكون الإله فاعلا ذا غاية من فعله، فنفوا أن تكون له فاعلية العاقل الذي يفعل الفعل لهدف أو غرض أو غاية وذلك يعني ضرورة التوقف بالعلل الفاعلية والعلل الغائية قبل الوصول بها إلى الإله، نقصد بالفاعلية الغائية أن يكون الفاعل ذا غاية من فعله. أما وصف الإله بأنه علة غائية عندهم فهو غاية كمقصود وليس ذا غاية كفاعل[1] لأنه من المعلوم إصرار الفارابي وابن سينا على نفي اللمية[*] عن الإله.

ويماثل الفارابي بين الأشياء الطبيعية وبين تلك المصنوعة بإرادة الإنسان وفعله، من حيث خضوع الإثنين في تكوينها وفي وجودهما وفي عدمها أو فنائهما للتفسير الأرسطي بالعلل الأربع. فكما أن للسرير بالضرورة مادة يصنع منها، كذلك للشيء الطبيعي مادته وهي الهيولي. وكما أن له صورته كذلك للشيء الطبيعي صورة أو ماهية وكذلك للسرير بالضرورة صانع وغاية من صنعه، كذلك الأمر بالنسبة لكل شيء طبيعي له فاعل أو علة فاعلية وعلة غائية أو غاية من جوده (مثل الثوب فإنه عمل ليلبس والسيف ليقاتل به العدو)[2] ثم يقول (وتلك حال الأجسام الطبيعية، فإن كل واحد منها إنما وجد لغرض ولغاية.... وكذلك كل أمر وعرض فله فاعل ومكون عنه وجد)[3] أي أن الفارابي يجعل العلة الغائية مرتبطة بالعلة الفاعلية القريبة المباشرة لحدوث الأحداث في الأرض. فلا يكون الإله بذلك فاعلا لما يحدث على الأرض وليس لديه أيضاً الغاية لكل ما يحدث. وذلك يتمشى مع ما سبق أن وضحناه من توزيع الفارابي وابن سينا للعلة الفاعلية والغائية بين الشيء وبين القوة السارية في الأجسام السماوية وما بينهما من علل وسطى في سلسلة العلل.

فيصرح الفارابي بأن القوة المحدثة للأشياء والأحياء على الأرض طبيعية

---

(١) يراجع مناقشة نظرية العلل الأربع عند أرسطو.
(*) أي تكون الإجابة على السؤال لم يفعل؟ بالإيجاب.
(٢) الفارابي ـــ إحصاء العلوم ص ٩٢.
(٣) المصدر السابق والصفحة.

وليست إلهية وذلك حين يضع أربعة مصادر ــ ليس الإله من بينها ــ يحتمل أن يكون كل منها مصدراً للقوة التي يتم بها تكون الشيء أو بتعبير آخر يتم بها اتحاد الصورة بالمادة (والذي به يستوفي الشيء مادته من ضده و ينتزع تلك منه: أما أن يكون قوة فيه مقترنة بصورته في جسم واحد. فيكون ذلك الجسم آلو له فيه هذا غير مفارقة. وأما أن يكون في جسم آخر. فيكون ذلك آلة له مفارقة تخدمه في أن ينتزع مادة من ضده فقط وتكون قوة أخرى في ذلك الجسم أو في آخر تكسوه، أما صورته بعينها وأما صورة نوعه وأما أن تكون قوة واحدة تفعل الأمرين.

وأما أن تكون التي تكون تستوفي حقه جسماً آخر برأسه، أما سمائية أو غيرها وأما أن يكون ذلك باجتماع هذه كلها) [1] وهذه الإحتمالات لا تخرج بالقوة المحدثة للأشياء والأحياء عن أن تكون في ذات الشيء المتجوهر، أو تكون في شيء طبيعي غيره، أو في جسم سماوي. والاحتمال الرابع أن تكون هذه القوة موجودة في الثلاثة جميعاً وهي جميعاً مشتركة في تجوهر الشيء أو تخلقه.

أما ابن سينا فإنه يختلف مع أستاذيه أرسطو والفارابي حول بعض تفاصيل هذه القضية ولكنه يتفق مع الفارابي حول محورها الرئيسي فيقرر في منطق النجاة وفي كثير من رسائله أن العلل أربع هي: الصورية وهي ما به وجود الشيء، والمادية وهي ما فيه وجود الشيء والفاعلية وهي ما منه وجوده والغائية ما لأجله يوجد الشيء) [2] بينما يجعلها في «الهيات النجاة» ست علل فتكون العلل عنده: هيولي للمركب، صورة للمركب موضوع للعرض، صورة للهيولي، فاعلا وغاية [3]. و يصرح بأن العلة المادية التي تفرعت عنده إلى الهيولي للمركب والموضوع للعرض هي (الشيء الذي فيه قوة وجود الشيء) كما أن العلة الصورية التي تفرعت عنده إلى الصورة للمركب والصورة للهيولي هي (ما به يكون المعلول موجوداً بالفعل) [4].

---

(١) الفارابي ــ آراء ص ٦٨.

(٢) ابن سينا ــ النجاة جـ ٣.

(٣) ابن سينا ــ النجاة ص ٢١١-٢١٢.

(٤) ابن سينا ــ النجاة ص ٢١٢.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ومن ثم فهو ينسب بصراحة فاعلية مستقلة للشيء في ذاته سواء في تكونه أو تغيره أو فساده، وقوله عن العلة المادية بأنها «الشيء الذي فيه قوة وجود الشيء» يعطي الممكن مكنة وجوده بالإستغناء عن أي فاعلية أخرى وقوله عن صورة المركب وصورة الهيولي التي هي أي الهيولي استعداد صرف (ما به يكون المعلول موجوداً بالفعل) تأكيد بوجود العلة الفاعلية في الصورة. فهل يرى ابن سينا وجود العلة الفاعلية في ذات الشيء المتجوهر على غرار أرسطو أم أنه يجوز وجودها خارج ذاته كما فعل الكندي والفارابي؟

لمعرفة ذلك يحسن بنا أولا أن نعرف مفهوم العلة عند ابن سينا: يقول (العلة مبدأ، والمبدأ كل ما يكون قد استتم له وجود في نفسه، أما عن ذاته وأما عن غيره ثم يحصل منه وجود شيء آخر و يتقوم به) [1] وهذا الذي يحصل عنه و يتقوم به هو المعلول. وهذا المفهوم للعلة يستتبع ضرورة مباينة العلة الفاعلية للمعلول، بينما لا يمنع هذا المفهوم جواز وجود ما سواها من العلل بذات المعلول.

فالعلة الطبيعية عند ابن سينا أما أن تكون داخلة في قوام الشيء، فتكون المادة أو الصورة، وأما أن تكون خارج قوامه فتكون الغاية أو الفاعل (وإن كان خارجاً فلا يخلو أما أن يكون ما منه وجود الشيء، وهو الفاعل، وأما أن يكون ما لأجله وجود الشيء وهو المقصود والغاية) [2] أي أن العلة الفاعلية والغائية عنده خارج وجود الشيء.

فهل يعوزها ابن سينا إلى الفاعلية الإلهية أو إلى غيرها؟.

إن ابن سينا كالفارابي يؤمن بوجوب حدوث المعلول اذا حدثت العلة وجوباً ضرورياً أي (اذا وجد السبب وجد المسبب) [3] بالضرورة وهو مثل الفارابي يرتقي بسلسلة العلل الفاعلية حتى ينتهي بها إلى آثار الكواكب والأفلاك وفاعليتها في العالم الطبيعي على النحو الذي ذكرناه في الحديث عن فاعلية العالم والأفلاك في الفصل السابق.

---

(١) ابن سينا ــ النجاة ص ٢١١.

(٢) نفس المصدر والصفحة.

(٣) ابن سينا ص ١٦.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ومن ثم ننتهي من ذلك كله إلى أن الفارابي وابن سينا لم يعينا دوراً للفاعلية الإلهية حيال الظواهر الطبيعية والحيوية في الأرض ولو على سبيل الفيض الذي يقولان به فهما يأخذان بنظرية العلل الأربع الأرسطية، حيث ينسبان للطبيعة العلة الفاعلية والعلة الغائية، ولكنهما لا يصران على نسبة الفاعلية إلى الشيء الجزئي فقط، بل يجيزان ـــ كما علمنا ـــ نسبتها إلى غير الشيء المتجوهر. أي أنهما يفهمان الطبيعة كما يفهمها أرسطو بمعنى طبيعة الشيء الجزئي ومن ثم فالفاعلية في الشيء الجزئي وليست في غيره وكذلك يفهمانها كما يفهمها الكندي حيث يجعلها بالمفهوم العام الذي تتوزع بمقتضاه الفاعلية والغائية بين الطبيعة الجزئية للشيء وبين غيره. ويتمثل هذا الغير الفاعل في سلسلة العلل التي تبدأ بالعلة القريبة المباشرة لحدوث الشيء أو الحدث وتنتهي بالقوة السارية في الأجسام السماوية.

أما كيف تتحد الصورة بالهيولي؟ فإن الفارابي يقرر صراع الصور المتضادة على الهيولي ودليل ذلك قوله (فإن المادة الواحدة لما كانت مشتركة بين ضدين، وكان قوام كل واحد من الضدين بها، ولم تكن تلك المادة أولى بأحد الضدين دون الآخر) (١) لزم من ذلك أن يحل بها هذا مرة ثم يرحل ويحل الآخر مرة ثم يرحل وهكذا.

وهذا هو صراع الصور وتبريره عند الفارابي كتفسير لحركة الكون والفساد في الطبيعة.

وتناوب الصور على المادة أمر حتمي بحيث لا يمكن أن تستمر صورة بالمادة إلى الأبد فيتحتم انعدامها لحلول الضد محلها، وذلك هو تفسير الفارابي لحركة الكون والفساد والحياة والموت و الصيرورة الطبيعية وهو تفسير طبيعي إلحادي محض.

ويبرر الفارابي عملية التناوب بين الصورتين المتضادتين على المادة أبد الدهر بقوله (لكل واحد من هذه الأجسام حق واستئهال بصورته وحق واستئهال بمادته. فالذي له حق صورته أن يبقى على الوجود الذي له. والذي له بحق مادته أن يوجد وجوداً آخر مضاداً للوجود الذي هو له. واذا كان لا يمكن أن يوفي هذين معاً، في

(١) الفارابي ـــ آراء ص ٦٧-٦٨.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وقت واحد، لزم ضرورة أن يوفي هذا مرة فيوجد و يبقى مدة محفوظ الوجود ثم يتلف و يوجد ضده ثم يبقى ذلك. وكذلك أبداً. فإنه ليس وجود أحدهما أولى من وجود الآخر، ولا بقاء أحدهما أولى من بقاء الآخر، إذ كان لكل واحد منهما قسم من الوجود والبقاء)[1] فعملية التجوهر تبقى أبد الدهر. ذلك لأن التعاقب بين الصور المتضادة على المادة الأولى لا يتوقف أبداً.

ومن ثم جعل الفارابي بقاءه (الدهر كله على أنه واحد بالنوع)[2] ويحتاج الشيء في بقائه النوعي (إلى أن يوجد أشخاص ذلك النوع مدة ما. ثم تتلف ويقول مقامها أشخاص أخر من ذلك النوع وذلك على هذا المثال دائماً)[3] ولا شك أن قوله بأن أحد الضدين ليس أولى بالوجود الدائم من الآخر مما يوجب التناوب في الوجود بينهما، قول فيه تجاهل لعناية الإله وإرادته الحرة، وهو قول يتمشى مع مفهومه للفاعلية الإلهية كما سيأتي الحديث عنها بعد.

في ظل القول بالعناية الإلهية الشاملة والفاعلية الإلهية الكاملة يصبح الأمر متروكاً لإرادة الله عز وجل وقدرته إن شاء استمر هذا أو شاء انعدم ووجد ذاك. لكن الفارابي يقرر تناوب الحياة والموت على الشيء كقانون طبيعي حتمي لا يمكن أيقافه، متجاهلا قول الله عز وجل ﴿يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي﴾.

كذلك يبدو لأول وهلة أن تعليل الفارابي للموت والحياة والكون والفساد بتناوب الصور المتضادة معقولا. بيد أننا اذا تذكرنا أمراً اتضح لنا أن هذا التعليل ليس صحيحاً، ذلك أن الفارابي يصور الشيء حالة كونه معدوماً كأنه موجود على أعلى درجات الوجود وأقواها حتى أنه، وهو معدوم يصارع من أجل خروجه إلى الوجود. ويصور علاقة الصور بعضها ببعض، كأنها عالم من الموجودات لكل منها حق عند الآخر يسعى لاستخلاصه منه بالصراع، وكذلك الأمر بالنسبة للهيولي، وهو تصور فاسد من أساسه لأنه يقوم على أساس القول بوجود الشيء قبل وجوده

---

(١) الفارابي ـــ آراء ص ٦٧.

(٢) نفس المصدر والصفحة.

(٣) الفارابي ـــ آراء ص ٦٨.

وانعدامه قبل عدمه وأثناء وجوده. وهذا يعني أن الفارابي يقول ان الشيء موجود ومعدوم في آن واحد أثناء وجوده ومعدوم وموجود في آن واحد أثناء عدمه وذلك بالإضافة إلى تجاهل الفاعلية الإلهية تماماً في هذا التفسير وهو جوهر الإلحاد عن الفلسفة.

وهذا القول يتفق في نتائجه مع عقيدة الدهرية من جاهلي العرب قبل الإسلام ومع كل دهري في كل زمان ومكان، حيث يخبرنا القرآن الكريم بقولهم حين يقول ﴿ ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر ما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون﴾ (١) فالأحياء كأفراد يهلكون بحلول الموت محل الحياة كضد لها، ويحيون بحلول الحياة محل الموت كضد له، وذلك بصفة دائمة مدى الدهر، ومن ثم تبقى أنواع الأحياء والأشياء بينما تذهب أشخاصها الجزئية وتجيء. وهذا التفسير يقوم على نفي بداية للعالم في الزمان كما ينفي نهاية له في الزمان وقيام الساعة والبعث. كما ينفي فاعلية للإله خلال الدهر الأبدي حسب هذا التصور وهذه النتائج الثلاثة متضمنة في تفسير الفارابي وابن سينا للكون والفساد بخاصة وللوجود بعامة حيث قالا بقدم العالم وأنكرا البعث بالأجساد وقيام الساعة كما أنكرا فاعلية كاملة مطلقة للإله كما سنرى ذلك بعد بإذن الله تعالى.

---

(١) سورة الجاثية آية ٢٤.

٩ ـــ الفاعلية الإلهية عند الفارابي وابن سينا

(أ) النظريات الثلاث في تفسير الفاعلية الإلهية:

علمنا ـــ فيما سبق ـــ أن الفاعلية الكاملة تقوم على الدعائم الثلاث: العلم والإرادة والقدر وهذا يقتضي منا تقصي مذهب الفارابي وابن سينا وآراءهما حيال هذه الصفات الثلاثة للإله بصفة خاصة.

أثبت الفارابي للأول العلم والإرادة والقدرة، ولكن بمفهوم خاص حسب مذهبه في الصفات، وكذلك فعل ابن سينا.

فمذهبهما في الألوهية يمنع أن يوصف الإله بصفة ما، لأن ذلك من شأنه أن ينسب أحوالا واعتبارات متعددة للذات، وكما أن الإله عندهما عقل وعاقل ومعقول، فإن المذهب يقتضي أن يكون الإله عالم بعلم هو ذاته، فهو العالم وهو العلم وهو المعلوم، وكذلك الشأن بالنسبة للقدرة حيث يؤدي المذهب إلى القول بأن الإله هو القادر وهو القدرة وهو المقدور، وكذا الأمر بالنسبة للإرادة فيكون هو الإرادة وهو المريد وهو المراد. وهذا ما يقرره ابن سينا فكل هذه الأحوال ذات، ولا شك أن هذا القول يلزم قائليه بإلزامات شنيعة أخطرها الوقوع في وحدة الوجود، لأن القول بأن الإله مريد بإرادة هي ذاته، وذاته لا تريد إلا ذاته، يؤدي إلى القول بأنه السبب وإنه ما خرج عن السبب، فهو العة وهو المعلول، وهو الفاعل وهو المفعول، وهو الإله وهو العالم وبذلك يجد المذهب نفسه بين إلزامين: أما أن يقر بأن التوحيد بين الذات والصفات يؤدي إلى وحدة الوجود، وأما أن يثبت بينونة كاملة ومغايرة تامة بين الإله والعالم، وإثبات البينونة والمغايرة في ظل تعطيل الصفات وجعلها عين الذات يؤدي إلى إنكار الفاعلية انكاراً تاماً، ووصف الإله بالسلبية حيال العالم كما فعل أرسطو.

فماذا كان مسلك الفارابي وابن سينا حيال هذين الإلزامين؟.

لقد حاولا أن يسلكا مسلكاً وسطاً يتحاشيا به الوقوع في إحداهما، إلا أنه ــ كما سيتبين لنا بعد قليل ــ أوقعهما ذلك، فيما يبدو، في الإثنين معاً: وقفا على أعتاب وحدة الوجود ووضعا أصولها وأسسها في العالم الإسلامي. وفي نفس الوقت نسبا إلى الإله فاعلية محدودة لا تليق به. وذلك لأن مذهبهما في الفيض انتهى بهما إلى إضفاء مفاهيم خاصة على الصفات الإلهية ومنها العلم والإرادة والقدرة مما أدى بهما إلى مفهوم خاص للفاعلية الإلهية بعيد كل البعد عن فاعلية الله عز وجل في عقيدة التوحيد الإسلامية وتفسيرهما مقومات الفاعلية الإلهية بالفيض يعني أنهما قد وضعا العربة أمام الحصان بالنسبة لهذه القضية. فبدلاً من أن يفسرا الفاعلية الإلهية بمقتضى مفهوم الإرادة والقدرة والعلم كصفات مطلقة تليق بالألوهية نجد أنهما فسرا هذه الصفات الإلهية بمفهوم الفيض الذي قرراه كسبيل مناسب لفعل الإله حسب زعمهما، رغم تعارضه مع الفاعلية المطلقة لله عز وجل.

والنظريات الثلاث في الفاعلية الإلهية التي عرفها الفكر الفلسفي والديني حتى الآن هي:

الأولى: التفسير بالخلق: وتلك هي الحقيقة التي تثبتها الأديان السماوية وتفسر بها فاعليه الإله في الكون حيث تنص على أن الإله عز وجل كان ولم يكن شيء معه ثم أوجد كل شيء بعد أن لم يكن شيء. أوجد ماهيته ومادته وأوجد العالم ككل مادة ونظاماً. ومن ثم فهو على كل شيء قدير. وليس ثمة ما ينبغي أن يفعله وما لا ينبغي أن يفعله إلا أن يشاء هو فعل شيء أو لا يشاء فعله. فليس ثمة ما لا يقدر على ايجاده أو خلقه أو فعله. وبالنسبة لقدرته، ليس ثمة ما يجوز أن يوجد وما لا يجوز أن يوجد، أي أنه ليس في الوجود ممتنع أمام قدرته لأنه ليس في الوجود المخلوق إلا ما خلقه، أو ما هو خالقه، فكل ما يريده الله عز وجل ويختاره بمشيئته أن يوجد يوجد، وما لا يريده لا يوجد.

فكل الموجودات موجودة لأن الله عز وجل أراد وجودها بالماهيات والجواهر والأغراض التي أرادها الله أن تكون عليها. وكل ما يريده الله عز وجل قادر على ايجاده. فهو خالق مختار لما يخلق وهو عالم به قبل ايجاده وأثناء وجوده وحتى عدمه.

وأهم ما تتميز به حقيقة الخلق القرآنية هو إحداث الله عز وجل المباشر لكل شيء في الكون ابتداء من أعظم الأجرام السماوية حجماً وما هو أكبر منها كالسماوات وانتهاء بما هو أصغر من الذرة ومكوناتها، وذلك بدون وسائط حتى أن العلة الطبيعية التي يحدث بعد حدوثها معلولها حسب عقيدة الإسلام في الخلق هي من خلق الله عز وجل، والمعلول أيضاً من خلق الله عز وجل. فهو الخالق للعلة والمعلول. والخالق للفاعل والمفعول على السواء. وقد سبق أن فصلنا القول في ذلك في الجزء الأول الخاص بمشكلة «الحرية في القرآن الكريم والسنة».

و يبدو أن الفلاسفة لم يستطيعوا تصور حقيقة الخلق القرآنية تلك التي قالت بها الكتب السماوية، لأن العقل البشري لا يجد في الطبيعة التي حوله حادثاً يحدث من عدم أو موجودات يأتي من لا وجود. حيث شاء الله عز وجل أن يخلق في العالم المحسوس بعضها عن بعض وذلك هو معنى العلية، ومن ثم لم يستطع العقل البشري تصور حدوث شيء عن لا شيء.

بينما الخلق يقوم على أساس القول بايجاد الله عز وجل للعالم ككل في الزمان وإحداثه له من لا شيء قبله مع أن الله عز وجل ليس في الزمان، لأنه خالقه. وهذا التصور في مكنة العقل البشري ومتوافق مع الفطرة، لو سلم الإنسان بادىء ذي بدء بالقدرة المطلقة والمشيئة والعلم المطلق لله عز وجل.

وذلك يعني أن كل ما حدث وكل ما سيحدث في الكون المخلوق إنما هو بفاعليته عز وجل، وإن بدا لنا أنه يحدث بعلله وأسبابه الطبيعية.

لأن الايمان بفاعلية مطلقة لله عز وجل يمنع وجود فاعليات خالقة أخرى من دونه في الوجود، وإلا لما كانت مطلقة، والايمان بأن فاعلية الله عز وجل مطلقة هو إفراد الله عز وجل بالخلق في الكون، وهو أحد أصول التوحيد الإسلامي.

الثانية: التفسير بالصنع، كقول أفلاطون، وهو يقوم على أساس القول بقدم المادة، و يقدم الماهيات أو النماذج أو المثل أو الصور التي تتكون وتتشكل حسبها الأشياء في المادة. ومن ثم يكون الإله في هذه النظرية مجرد صانع أو هو حسب الإصطلاح الحديث مجرد مهندس تنفيذي التصميمات الخاصة بالموجودات وكذلك

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

التصميم الكلي للعالم الذي هو قديم بطبيعته. فليس للإله دور في إبداعها، كما أن مادة الصنع قديمة أيضاً، وهذا تفسير للفاعلية الإلهية على غرار الفاعلية الإنسانية تماماً.

وهو ينتهي بقائليه إلى الحد من القدرة والعلم والإرادة الإلهية. وهو وإن كان يثبت هذه الصفات كدعائم للفاعلية، إلا أنه يثبتها للإله محدودة وليست مطلقة، حيث تكون الفاعلية الإلهية محكومة في فعلها بالنماذج والمثل القديمة فيتعذر على الإله إبداع غيرها أو بغير من خصائصها، وذلك يعني نفي العلم المطلق عنه أيضاً وكذلك يكون محكوماً في فعله بطبيعة المادة الأزلية.

الثالثة: التفسير الطبيعي، أي التفسير بنظرية السببية والعلية. و يعتبر أرسطو أول مؤصل لها ولكنها أضحت ملكاً للفلسفة من بعده. والإختلاف القائم بينها وبين التفسيرين السابقين: الخلق والصنع، هو أن التفسير الطبيعي يفسر الألوهية من خلال نواميس العالم وقوانينه الطبيعية بينما التفسير بالخلق يفسر العالم والطبيعة من خلال خصائص الألوهية المطلقة بحيث يرجع كل شيء وكل ناموس وكل قانون إلى مشيئة وقدرة وعلم الله عز وجل، و يفسر كل موجود وكل حادث وكل أمر سائر بصفاته جل وعلا وأفعاله.

أما التفسير بالصنع فهو يرجع بالنواميس الكونية و بالقوانين الطبيعية لوجود ذاتي مستقل لها حيث هي أزلية أبدية. ومن ثم يمكن القول أن نظرية الصنع تفسر الألوهية بالعلم والعالم بالألوهية. فالتفسير الديني والطبيعي متعارضان تماماً، حيث أن هذا الأخير يبدأ بقوانين الطبيعة فيفسر بها العالم وما بعد الطبيعة والألوهية، بينما الديني يفسر كل موجود وكل حدث بفاعلية الله عز وجل وصفاته فهو يفسر الطبيعة والعالم بالألوهية. أما التفسير بالصنع فهو مزيج ووسط بينهما.

وخلاصة التفسير الطبيعي أن المستقرىء للطبيعيات والمحسوسات يجد أن لكل حادث علة، وإنه لا بد أن يكون كل موجد بالضرورة معلولا لشيء آخر. والعقل يفرض توقف المعلولات عند معلول أخير، وكذلك يقتض العقل بأن تتوقف سلسلة العلل إلى علة أولى، ليست معلولة لغيرها.

لكن هذه النظرية أخذت أشكالا وقوالب وتفصيلات مختلفة باختلاف مذاهب الفلاسفة، فأرسطو يقصر السببية بين الإله والعالم على التحريك بفعل

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

عشق العالم للإله ليبقى ساكناً مع كونه محركاً للأسباب الحقيقية للعالم وللكون والفساد كفاية لها وليس كفاعل. ومعنى ذلك أن أرسطو فسر الألوهية تفسيراً طبيعياً صرفاً، إلا أنه لم يطبق نظرية العلل الأربع كاملة على الإله، حيث قصد سببية الإله للعالم على جانب الغائية دون جانب الفاعلية.

أما الفارابي وابن سينا فقد خالفاه في هذه النقطة حيث أبيا إلا أن يفسرا الألوهية تفسيراً طبيعياً كاملا حيث صعدا بسلم الأسباب والمسببات حتى الموجود الأول لبكون علة فاعلية وغائية وصورية ومادية للعالمية المعقول والمحسوس كجملة وككل وليس كجزئيات (*) وإن كان في ذلك علة غير مباشرة لكل الموجودات ومباشرة للصادر الأول فهو عندهما علة كاملة على غرار العلة الطبيعية، وهذه العلة الطبيعية هي معنى الفاعلية التي ينسبانها للإله.

وذلك هو الأساس الفكري الذي دعاهما إلى القول بالفيض، وتعني به تفسير الألوهية بالطبيعة وليس العكس. أما كل ما يقدمانه من مبررات فلسفية للفيض فذلك من قبيل الدفاع عن وجهة نظرهما وليس ذلك هو الأساس لنظرية الفيض والصدور عندهما. ولذلك بدا لنا أن مفهوم الألوهية عند الفارابي ويتبعه ابن سينا في ذلك — مزيج من مفهوم الألوهية عند أفلاطون وأرسطو من حيث أنهما — أي الفارابي وابن سينا — حاولا أن يثبتا للأول فاعلية كما هو الحال عند أفلاطون، وفي نفس الوقت حاولا الإبقاء على مفهوم المحرك الأول الأرسطي الذي يتمثل في كونه علة أولى.

ولا شك أن هذا القول يعد اتهاماً خطيراً للفارابي وابن سينا حول مفهوم الألوهية والقضاء والقدر، وذلك إذا علمنا أن الفاعلية الإلهية هي التعبير الفلسفي لمفهوم القدر الديني. كما أن مقومات الفاعلية وأولها الإرادة تتصل اتصالا وثيقاً بمفهوم القضاء والقدر، فالقدر هو مجلي الإرادة الإلهية بمفهوم العلة الطبيعية، فإن

(*) نقصد بذلك اعتبارهما الاله عامة فاعلية للعالم المحسوس ككل وليس كجزئيات ومن ثم فهذا القول لا يتعارض مع ما سبق أن قررناه من أن الفارابي وابن سينا يتوقفان بسلسلة العلل الصاعدة عند الأفلاك بالنسبة لحركة الكون والفساد والصيرورة، فليس ثمة تعارض بينهما، وسيتبين لنا ذلك عنه الحديث عن العلم الالهي حيث قصره الفارابي وابن سينا على الكليات دون الجزئيات أي علم العالم المعقول دون المحسوس.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ذلك سيكون له تأثيره لخطير على مفهوم القضاء والقدر والجبر والاختيار أو الحرية الإنسانية عندهما. ومن ثم رأينا دراسة العلم والإرادة كصفات للإله عند الفارابي وابن سينا بشيء من التفصيل لأهمية ذلك وصلته بقضية الحرية.

(ب) العلم الإلهي والقضاء والقدر:

ينسب الفارابي وابن سينا العلم الأول من أحواله (الأول تام القدرة والحكمة والعلم)(١) وحسب مذهبها في الصفات: علم الأول هو ذاته (وكذلك الحال في أنه عالم، فإنه ليس يحتاج — في أن يعلم — إلى ذات أخرى، بل هو مكتف بجوهره في أي يعلم، وليس علمه بذاته غير جوهره، فإنه لعلم ذاته معلوم، وأنه علم ذات واحدة وجوهر واحد)(٢) وذلك لأن العلم عند أبن سينا هو (حصول حقيقة مجردة عن الغواشي الجسمانية)(٣).

ولا شك أن حقيقة واجب الوجود المفارقة والمجردة من المادة حاصلة له على هذا الوجه فهو عالم بذاته (واذا كانت هذه الحقيقة المجردة لا تحصل إلا به فهو معلوم)(٤) ولما كانت ذاته ليست شيئاً سوى هذه الحقيقة المجردة (فهو علم)(٥) ومن ثم (فالعلم والعالم والمعلوم بالنسبة إلى ذاته واحد)(٦) ودليل ابن سينا على ذلك هو العلم الإنساني حيث يخاطب القارىء بقوله: (فإنك اذا علمت نفسك وكان معلومك نفسك، فالعالم والمعلوم هو النفس، واذا كانت صورة نفسك مرتسمة في نفسك، كانت النفس هي العلم)(٧) وبقياس علم الإله بذاته على علم الإنسان بنفسه، قرر ابن سينا — نسجا على منوال أستاذه — أن الأول هو العالم والعلم والمعلوم، أي أن وجود الإله وذاته وعلمه جوهر واحد، وذلك سيتبع نتيجة لازمة، وهي ان الإله لا يعلم إلا ذاته فقط، حيث ليس له إلا وجود واحد فقط، والأحدية التي يثبتها الفارابي وابن سينا في الذات بين الوجود والعلم تستتبع بالضرورة — لأن له وجوداً واحداً — أن يكون له علم واحد. هو علمه بذاته، وذلك ينفي عنه علمه بغيره، لأن تعدد المعلوم يعني تعدد الرجود في الأول، وهو إحدى الذات عندهما، ومن ثم فهو إحدى العلم فعلمه بذاته إذن يمنع أن يكون عالماً بغيره.

(١) رسالة التعليقات — الفارابي ص ٩.
(٢) الفارابي — رسالة التعليقات ص ٩.
(٣) ابن سينا — العرشية ص ٨.
(٤) نفس المصدر والصفحة.
(٥) ابن سينا — العرشية ص ٨.
(٦) (٧) نفس المصدر والصفحة.

بل أن منطق المذهب وعناصر النسق الفلسفي عندهما توجب نفي علم الأول بغيره من وجه آخر غير هذا الوجه السابق. ذلك أنه لا ينبغي للإله أن يعلم غير ذاته، لأن علمه بغير ذاته نقصاً لا يليق بكماله فالإشراف رتبة في الموجودات لا ينبغي له أن يعلم ما هو دونه حتى أن (كل المعقولات التي يعقلها الإنسان من الأشياء التي هي مواد، فليست تعقلها الأنفس السماوية لأنها أرفع رتبة بجواهرها عن أن تعقل المعقولات التي دونها)(١). فإذا كان الأمر كذلك بالنسبة للأنفس السماوية، فإن تعقل الأول وعلمه لا يجوز أن يكون بغير ذاته لأن ما سوى ذاته أقل منه في الرتبة الوجودية.

ومع ذلك فقد وجد الفارابي مخرجاً من هذا المأزق الفكري استطاع به أن ينسب للأول علماً بغيره رغم هذه الإلزامات السابقة، وذلك بقوله: إن تعقل الأول لذاته هو في نفس الوقت تعقل للموجودات، ومن حيث أنها فيض منه وهو علتها. فهي لازمة من لوازم وجوده، ومن ثم فإدراكه لذاته يعني إدراكه للوازم ذاته (والأول يدرك ذاته ولوازم ذاته لا محالة، لأنه لو لم يدرك لوازم ذاته لكان إدراكه لذاته ناقصاً وإدراكه للوازم ذاته هو إدراكه لذاته)(٢). و ينحو ابن سينا نحوه حيال هذا المأزق فيثبت للأول علماً بغيره حيث يقول (وإنه عالم بغيره وبجميع المعلومات وإنه يعلم الجميع بعلم واحد)(٣) فعلمه لذاته اذن يتضمن علمه لغيره.

ولكن هذا الحل الفلسفي ــ إن سلمنا به دون القول بأنه يوقعهما في تناقض مع أقوالهما في الصفات ــ فإنه وإن كان يخرجهما من مأزق نفي علم الإله بغيره، فإنه يوقعهما في أكثر من مأزق فلسفي آخر ويلزمهما بإلزامات لعل أشنعها التعدد في الذات الإلهية. كما يؤدي هذا القول إلى وحدة وجود بين الإله والموجودات من جهة أخرى.

أما عن إلزامهما بالتعدد في ذات الإله فإنهما يقولان بأن الذات هي الوجود وهي العلم فعلم الأول بذاته هو وجوده وعلمه بالموجودات هو وجودها وهذان

---

(١) الفارابي ــ السياسات المدنية ص ٦.

(٢) الفارابي ــ السياسات المدنية ص ٤٥.

(٣) ابن سينا ــ العرشية ص ٨.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الوجودان في ذاته لأن العلم في ذاته بل هو ذاته وهذا يعني نفي أحدية الذات ويؤدي إلى القول بالتعدد فيها، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى يؤدي إلى القول بوحدة وجود بين الأول وبين الكائنات، والإلزامان وجهان لنتيجة واحدة لازمة من هذا الحل. ولعل إدراك الفارابي لهذا الإلزام جعله يبادر فينفي ما يشعر أن قوله يؤدي إليه دفاعاً عن فكره فيقول (... فعلمه بالكل بعد ذاته وبعد علمه بذاته، ويتحد الكل بالنسبة إلى ذاته فهو الكل في وحدته)[1].

وهذا اعتراف صريح بأن وحدة الإله تتضمن الكل، وذلك يعني نسبة الكثرة إليه لأن الكل كثير، كما أنه في نفس الوقت رجوع صريح عن مذهبه في الصفات.

ودليل ذلك إنه أثبت للأول علماً بذاته هو عين ذاته، ثم أثبت له علماً ثانياً بغيره بعد هذا العلم فهو يثبت علمين للأول صراحة، وذلك في نص آخر حيث يقول (علمه الأول لذاته لا ينقسم وعلمه الثاني عن ذاته اذا تكثر لم تكن في ذاته بل بعد ذاته)[2] فهو يثبت علماً للأول غير الذات حين يقول أن التكثر الذي يسببه علمه بالموجودات الكثيرة ليست في ذاته بل بعد ذاته أي أنه يثبت له علماً غير الذات وهذا هدم للأساس الأول الذي بنى عليه الفارابي وابن سينا فلسفتهما والمتمثل في اعتبار الصفات عين الذات.

وهذا التناقض الذي وقع فيه الفارابي كان مضطراً إليه لأنه وجد نفسه أمام إلزام شنيع وهو القول بالتعدد في الذات بسبب التوحيد بين العلم والوجود، وإثبات علم الإله بالموجودات. أي أنه وجد نفسه أمام عدة إلزمات:

١ ـــ أما أن ينفي علم الإله بالموجودات وهو قول شنيع مخالف للقرآن الكريم جملة وتفصيلا. ونتيجته الحتمية نفي القضاء والقدر نفياً تاماً.

(١) الفارابي ـــ كتاب الفصوص ص ٤.
(٢) الفارابي ـــ كتاب الفصوص ص ٤.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

٢ ـــ وأما أن يثبت له علماً بالموجودات هـو عين ذاته حسب مذهبه في الصفات فيؤدي ذلك إلى القول بوحدة الوجود والتكثر في ذات الإله، وهو قول أشنع فلسفياً ودينياً.

٣ ـــ وأما أن يقر و يعترف بنسبة علم الإله بالموجودات ليس هو عين ذاته فيخالف بذلك مذهبه في الصفات، وهذا هو الذي اختاره تفادياً للشناعتين السابقتين، ومع ذلك فهو لم ينج تماماً من وحدة الوجود والوقوع في وصف الذات بالكثرة كما تبين لنا فيما سبق فهو يقول (فالأول يعقل ذاته، وإن كانت ذاته بوجه ما هي الموجودات كلها فإنه اذا عقل ذاته، فقد عقل بوجه ما الموجودات كلها لأن سائر الموجودات إنما اقتبس كل واحد منها الوجود من وجوده)[1] والفارابي ينسى في هذا النص أنه صرح بأن التعقل هو الوجود وليس شيئاً غيره فتعقل الإله للموجودات هو وجودها وتعقله لذاته هو وجوده أو هو ذاته، فوجودها اذن في ذاته وليس وجودها من ذاته وذلك يدل على مدى الحيرة والإضطراب التي كان يعانيها الفارابي حيال هذا الموقف.

ويبدو أن ابن سينا كان أكثر إدراكاً لذلك ـــ بحكم مجيئه بعده ـــ فلم ينسب علمين للإله. بل نسب علماً واحداً، حيث صرح بأن علمه واحد وهو ذاته وهو يعلم الجميع بعلم واحد. ولكن السكوت على مثل هذا القول لا ينجي ابن سينا من الإلزامات المترتبة عليه.

ومفهوم علمه الأول عندهما أنه يعلم الموجودات من خلال علمه بذاته أي باعتبار أنه مبدؤها وعلتها الأولى. ولكن أليس معنى ذلك، أن علم الأول للموجودات هو من وجه ما وليس من جميع الوجوه التي لها.؟ وذلك يعني أنه عمل محدود وليس علماً كاملا مطلقاً بها.؟

تلك هي حقاً النتيجة التي انتهى إليها الفارابي وابن سينا بالنسبة لعلم الأول حيث أثبتا له علماً كلياً فقط بالموجودات، ونفيا أن يكون علمه بالجزئيات على أحوالها الجزئية المستشخصة في الزمان: يقول الفارابي (معقول الأول من أشخاص الأنواع الكائنة الفاسدة ليس يصح أن يكون محمولا على هذا الشخص على أن

(١) الفارابي ـــ السياسات المدنية ص ٦٠٥.

ذلك المعقول معقول الشخص.... بل يجب أن يكون معقولا كلياً، يصح جملة عليه وعلى سائر أشخاص نوعه)[1] والذي يصح حمله على الشخص وسائر أفراد نوعه هو الماهية المشتركة بينها أما ما لا يصح جملة فهو الأعراض الواقعية في الزمان والمكان والمعبرة عن أحوال الشخص الخاصة التي ينفرد بها عن سائر الأفراد في نوعه.

ومعنى ذلك أن الإله لا يعلم الشيء الجزئي كشيء جزئي حيث يقتصر علمه على ماهية الشيء الكلية. ومعنى ذلك أيضاً أن الإله عندهما يعلم مبادىء الموجودات الطبيعية وأسبابها وعللها دون معرفة بموجوداتها الجزئية وأحوالها الفردية المستشخصة في الزمان (الأول يعقل الفاسدات من جهة أسبابها وعللها كما تعقل أنت فاسداً من جهة أسبابه)[2]. و يرى الفارابي أن العلم الكلي دون الجزئي هو الأنسب للأول لأن العلم الكلي ثابت لا يتغير لأنه علم بالأسباب العقلية وليس كالمعرفة التي مصدرها الحواس (وهو عالم لا يتغير علمه، لأنه يعلم الأشياء بالأسباب العقلية والترتيب الوجودي، لا بالحواس، والعلم العقلي لا يتغير والمستفاد من الحس يتغير)[3].

كذلك يقرر ابن سينا أن الإله يعلم غيره (على وجه لا يتغير علمه لوجود المعلوم وعدمه)[4].

وهذا يعني أنه يتبع معلمه الثاني في إثباته علماً للإله بالمعقولات دون المحسوسات و بالأمور الكلية دون الأمور الجزئية. وحيث أن الكون والفساد والتغير يقع في المحسوس والجزئي وليس في المعقول الكلي. فإن العلم الإلهي لا يشمل بالضرورة أحداث عالم الكون والفساد الواقعة في الزمان و يقتصر على الإحاطة بعلل ومبادىء ونواميس الكون والفساد فقط.

و يؤسس ابن سينا دليله على علم الإله بجميع المعلومات على أساس أن الإله (واجب الوجود، وإنه واحد وأن الكل منه يوجد وعن وجوده حصل، وإنه عالم

---

(١) الفارابي ــ السياسات المدنية ص ١٠-١١.
(٢) الفارابي ــ التعليقات ص ١٨.
(٣) الفارابي ــ شرح الرسالة زينون الكبير الكوناني ص ٦.
(٤) ابن سينا ــ العرشية ص ٨.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بذاته، واذا كان علمه بذاته فعلمه على الوجه الذي هو عليه، وهذا الوجه يتمثل في كونه مبدأ لجميع الحقائق وعلة لجميع الموجودات ومن ثم لا يعزب عن علمه شيء في الأرض ولا في السماء بل جميع ما يحصل في الوجود إنما يحصل بسببه وهو سبب الأسباب فيعلم ما هو سببه وموجده ومبدعه) [1]. ولا شك أن قول ابن سينا «لا يعزب عن علمه شيء في الأرض ولا في السماء» كما يقرر القرآن الكريم يوحي إلى الذهن لأول وهلة إثباته العلم الإلهي بالجزئيات، ولكنه في الحقيقة ليس كذلك، بل هو يثبت علم الإله بالجزئيات بنحو كلي، وبوجه عام وليس بوجه خاص فهو يعلم الشيء من وجه واحد باعتبار واحد وهو اعتبار أنه مبدعه وسببه وموجده، ومن ثم فهو يعلم الجزئي عند ابن سينا ولكن من الوجه الكلي له وليس بالإعتبار الجزئي المحسوس الواقع تحت الكون والفساد والتغير. وبذلك ينفي ابن سينا علم الإله بالجزئيات كالفارابي إلا أنه يستخدم عبارات لولبية خادعة، ويضع فيها تعبيراً قرآنياً مما يوحي إلى قارئه أو سامعه أنه يثبت العلم الجزئي بينما هو ليس كذلك.

فهما ينفيان علم الإله بالجزئيات من حيث أنها جزئيات متغيرة مادية محسوسة متشخصة في الزمان، ويثبتان علمه بها من خلال معقولاتها الكلية التي تنتسب إليها. ومن ثم يمكن القول أن الإله عندهما يعلم العالم المعقول والصور الكلية ولا يعلم العالم المحسوس بأحواله الزمنية على النحو الذي هو عليه.

واذا قيل أنه يعلم العالم المحسوس فليس يعلمه هو، بل يعلم العالم المعقول الذي هو مبادىء وعلل العالم المحسوس. فهو يعلم الأخير من خلال الأول.

وخلاصة القول في فهم الفارابي وابن سينا للعلم الإلهي أن مذهبها في الصفات وتفسيرهما الألوهية بالطبيعة واعتبارهما الإله علة طبيعية، كل ذلك ألزمهما بإلزامات شنيعة تخرجهما عن عقيدة التوحيد الإسلامية: منها نفيهما العلم الإلهي بالجزئيات وعلى نحو تفصيلي، وهذا يخالف صريح الآية القرآنية ﴿وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما في البر والبحر، وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾ [2].

---

(١) ابن سينا ــ العرشية ص ٩.

(٢) سورة الانعام: آية ٥٩.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

واذا كان الفارابي وابن سينا قد أنكروا وصف الإله عز وجل بما وصف به نفسه في القرآن، وقالا إن هذه الصفات هي عين الذات بحجة منع التعدد في الذات فإن هذا القول بعينه قد يلزمها بما فرا منه، وإن جاهدا في نفس ذلك كما سبق أن أشرنا.

(ج) الإرادة الإلهية والقضاء والقدر:

حاول الفارابي أن ينفي عن نفسه تهمة إبطال الإرادة الإلهية، وهذه الشبهة ناجمة عن القول بالفيض، حيث توحي نظرية الفيض بصدور الموجودات آلياً أو بفعل الطبع الخالي من الإرادة، يقول الفارابي إن فعل الأول (لا يجوز أن يكون على سبيل الطبع الخالي من المعرفة والإرادة)[1].

كما ينفي ابن سينا سلب الإرادة عن الإله لان من يفعل بشعور وعلم ليس فاعلا على سبيل الطبع.

وبالرغم من أن مثل هذه النصوص تنفي سلب الإرادة أكثر من كونها مثبتة لها ـــ وغني عن البيان أن ثمة فرق بين الإثنين ـــ إلا أننا اذا تجاوزنا عن ذلك وقبلنا كون هذا إثباتاً لها ـــ فإنهما يثبتانها بمفهوم خاص يتوافق مع قولهما بالفيض.

ويتلخص مفهوم الإرادة عندهما في أن الإله مريد للكائنات لأنها من لوازم ذاته، وهو عاشق لذاته، والعاشق للشيء مريد له.

وحيث أن الكائنات من لوازم ذاته، فهو عاشق لها من خلال ذاته، والعشق يعني العلم، وما دامت هي صادرة عنه، وهو يعلمها، وليس في ذاتها ما يضاد صدورها عنه، فهو مريد لها، دون أن يكون له إرادة يريد بها، زائدة عن ذاته المريدة العاشقة العالمة المرادة المعشوقة المعلومة.

يقول الفارابي (هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته وهي مقتضى ذاته فهي غير منافية له وكل ما كان غير مناف وكان مع ذلك بعلم الفاعل أنه فاعله فهو مراده).

---

(١) الفارابي ـــ التعليقات ص ٢.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فهو ينتهي بالإرادة إلى أنها الرضا بل هي حالة ربما تكون أقل من الرضا، حيث تعني عدم وجود ما يمنع حدوث الشيء من ذاته ومن ثم فهي انعدام الرفض ودواعي المنع وذلك في الحقيقة نفي وليس اثباتاً لصفة الإرادة.

والذي يقرره الفارابي أن الأول مريد للموجودات بمعنى أنه ليس في ذاته ما يمنع فيض الموجودات والعالم منه (وإنه ليس في ذاته ما يضاد صدور الكل عنه فهو بهذا المعنى مريد لوجود الكل)[١].

و يؤكد تفسيره للإرادة بهذا المعنى بقوله (وهو مريد لأنه فيه ضدية للأشياء)[٢].

و يتفق ابن سينا مع الفارابي في هذا المفهوم للإرادة حيث يقول (فإذا عرفت هذا فتعرف أن فعل الله تعالى صادر عن العلم الذي لا يشوبه جهل ولا تغير، وكل فعل صادر عن العلم بنظام الأشياء وكمالاتها على أحسن ما يكون، فذلك يكون بإرادة، فإذا هو من ذاته عالم بوجود الأشياء الصادرة عنه على أحسن النظام والكمال)[٣].

أي أنه لما كان صدور هذه الأفعال (من آثار كمال وجوده فيلزم أن يكون مريداً لها)[٤].

فكون الموجودات بالفيض من ذاته وكمالاتها وكونه عالماً بها و بأنه مبدؤها، هو معنى كونه مريداً لها.

فالإرادة الإلهية هي العلم الإلهي بأن الأشياء صادرة عن الأول بأحسن نظام وأكمله. وهذا العلم هو ما يفرق بين الإله والأشياء وما يصبح به أولا للأشياء وإلهاً يقول ابن سينا (فأول الأشياء فارق الأشياء بعلمه الذي هو سبب وجود جملة تامة كاملة على أحسن النظام من وأحكام وإتقان ودوام واستمرار وهو المسمى بالإرادة)[٥].

---

(١) الفارابي ــ الدعاوى العلية ص ٤.
(٢) الفارابي ــ شرحه رسالة زينون الكبير ص ٦.
(٣) ابن سينا ــ العرشية ص ١٠.
(٤) ابن سينا ــ العرشية ص ١٠.
(٥) ابن سينا ــ العرشية ص ١٠.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أي أن ابن سينا يفسر الإرادة بمعنيين: الأول هو كون الأشياء صادرة عن الأول بعلمه وبإحكام وإتقان. والثاني: هو دوام واستمرار هذا الوجود الصادر عنه على الوجه الأكمل التام الذي صدر به.

أي أنها استمرار وأبدية الفيض وهما شرط لازم لوصف الأول بالإرادة. وهذا يعني أنه يفهم الإرادة الإلهية بأنها عدم وجود ما يمنع صدور الكائنات عن الإله أزلا أبداً مع علمه بها.

وهذا يلزم باستمرارية وأبدية الفيض والصدور. ومن ثم فهو يصل إلى ما انتهى إليه الفارابي وهو تأويل الإرادة بالعلم وانتفاء موانع الفعل أمام فيض الإله.

ويبرهن ابن سينا على هذا المفهوم بقوله (وقد ذكرنا أنه لا غرض له في فعله، فإذن مشيئته وإرادته متحدة ولأن هذه القضية شرطية، ولا يلزم من قولنا إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل، إنه لا بد وأن يشاء وأن يفعل وأن لا يشاء وأن لا يفعل لأنه علم نظام الخير على الوجه الأبلغ الأكمل فلا تتغير إرادته ومشيئته) (١).

وهذا يعني أن مشيئة الله محكومة بما أسماه ابن سينا الخير على الوجه الأبلغ حيث لا يقدر على فعل غيره.

فإن كان هذا النظام هو ذات الأول فإن ذلك يعتبر إقراراً بوحدة الوجود بين الفاعل والمفعول وإن كان النظام الأتم الأحكم غير ذاته فإن ذلك يعتبر إقراراً بأن الإله محكوم في فعله بغيره وإنه ليس ذا مشيئة حرة، وهذا يتناقض مع ما يحاول ابن سينا إثباته للإله بقوله (إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل).

حيث أنه يسلب عنه الاختيار في الحال، حين يقرر أنه لن يفعل إلا على نحو واحد فقط وليس أمامه غيره ولا ينبغي أن يفعل غيره فيقول (ولا يلزم من هذا أنه لا بد أن تكون مشيئته وإرادته مختلفة حتى يشاء تارة ولا يشاء أخرى، لأن اختلاف الإرادات لاختلاف الأغراض وقد ذكرنا أنه لا غرض له في فعله) (٢).

فرفض اختلاف المرادات له منعاً لاختلاف إرادة الأول وقد أثبت القرآن

---

(١) ابن سينا ـــ العرشية ص ١١.

(٢) ابن سينا ـــ العرشية ص ١١-١٢.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الكريم الإرادة والمشيئة لله عز وجل صفة أزلية له. ومع ذلك نسب لله عز وجل الشئون في قوله تعالى ﴿يسأله من في السموات والأرض كل يوم هو في شأن﴾[1]. فتعدد أفعال الله عز وجل واختلافها لا يعني تعدد إراداته وأغراضه كما يقول ابن سينا.

ومن ثم قرر ابن سينا أن فعل الله واحد لا يتغير وهو الفيض وأرجع الإختلاف والتعدد في الموجودات إلى اختلاف درجة استعداد كل موجود لتلقي الفيض لأن الفيض واحد.

وعلى ذلك فالإرادة التي ينسبها الفارابي وابن سينا للأول هي إرادته للموجودات بإرادة واحدة كلية. تتمثل في فيضه العقل الصادر عنه.

وهذه النتيجة مرتبط بنفي اللمية عن الإله في فعله أو فيضه (واذا قيل أنه جواد فعناه أنه يفيد الوجود من غير عوض ولا غرض من المدح والتخلص من الذم ولا يقصد به نفع الغير). ونفي القصد نفي للإرادة وتعطيل واضح لها. فتأويلات الفارابي وابن سينا للإرادة ليست سوى محاولات فاشلة لتغطية انكارها كنتيجة لازمة لمبادىء وأصول فلسفتها الإلحادية وصدورها عن الأول من ذاته. وذلك لأن مفهومها للإرادة يتضمن إبطالها وتعطيلها، فالإرادة عندهما انعدام ضدية الأشياء وصدورها عن الأول من ذاته.

ولكن ألا يجوز القول بأنه ليس فيه ضدية للأشياء، وليس فيه في نفس الوقت إرادة لها؟ بمعنى أن ثمة حالة للكائن الحي العاقل الفاعل لا يكون فيها مريداً للشيء ولا يكون فيها غير مريد له؟

ويثبت ابن سينا والفارابي أن النفس الإنسانية ذات قوى محايدة بين الخير والشر لا هي إلى هذا ولا هي إلى ذلك. وبالمثل يمكن أن يكون الإنسان على حالة لا يكون فيها مريد للفعل ولا تكون نفسه مضادة له. وحسب منهجها في قياس فعل الإله على فعل الإنسان والطبيعيات يكون قولهم بانعدام ضدية الأشياء في ذاته ليس مثبتاً بالضرورة للإرادة، حيث يمكن أن يكون بذلك على الحال المحايد.

(١) سورة الرحمن: آية ٢٩.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والذي يمكن استفادته من تفسيرهما للإرادة هو أنهما يقيان صدور الموجودات عن الأول رغماً عنه ولكنهما لم يثبتا صدورها عنه بإرادته. لوجود حالة ثالثة محايدة بين الحالتين.

واذا تعمقنا أكثر في تفسيرهما للإرادة نجد أنهما ينفيانها في الحقيقة، وليسا يثبتانها، إذ أنه لو كان في ذاته ما يمنع صدور الموجودات حيناً و يسمح بصدورها أحياناً، لكانت هذه الخاصية هي الإرادة المختارة.

أما وأنهما ينصان صراحة على أنه ليس في ذاته ما يضاد صدور الكل، وليس في ذاته ما يمنع من استمرارية وأبدية الصدور فإن هذا وذاك في الحقيقة نفي صريح للإرادة المختارة، والمشيئة المطلقة.

ولذلك نجد الفارابي ينص على ذلك صراحة حين يقرر بعد ذلك (أنه لا يجوز أن تتجدد له إرادة لم تكن له في الأزل)[1].

ومما لا شك فيه أن نفي الإرادة عن الإله نتيجة لازمة لمذهبه في الصفات وللقول بالفيض الذي يقوم على وصف صدور الكائنات عن الأول بالضرورة وبحتمية لازمة لا يمكن ايقافها أو منعها و يعبر عنها الفارابي بقوله:

(ولا يمكن أن يكون له عائق من أن يفيض عنه وجوده غيره، لا من نفسه ولا من خارج أصلا).

فما عسى أن يكون العائق الذي من نفسه والذي يمنع الفيض إلا أن يكون مشيئته حرة مختارة يرجع إليها الفعل والترك والمنع والعطاء.

لأن العائق إذا كان من النفس فهو أما عجز القدرة فإذا ثبت كمال القدرة كان العائق المشيئة الحرة.

ومعنى أن الفارابي ينفي وجود عائق في ذات الإله يوقف الفيض مع وصفه له بالكمال كقادر وفاعل، هو نفي المشيئة الحرة. ومعنى ذلك أن هذا القول للفارابي يفيد إفادة واضحة نفي الإرادة الحرة المختارة عن الإله وذلك لأن الفاعل الحقيقي لا يمنعه عن عن إتيان فعله إلا شيء من خارج نفسه أو شيء من ذاته. فإذا كان من

(١) الفارابي — آراء ص ٣٩.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ذاته فأما أن يكون عزوفاً إرادياً عن الفعل وأما أنه يريد، ولكنه يعجز عن تحقيق ما يريد، فيكون ذلك من خارج نفسه، حيث يصبح المراد عائقاً من خارج لعجز القدرة على تحقيقه وقد نفى الفارابي وجود عائق من خارج الشيء لايقاف الفيض. ومن ثم يكون نفيه للعائق الذاتي لايقافه هو نفيه للإرادة لأنها هي العائق الذاتي الوحيد.

د ــ نفي الإختيار عن الإرادة الإلهية:

وحتى لو سلمنا للفارابي وابن سينا ــ جدلا ــ بأنهما يثبتان إرادة للإله بحسب مفهومهما للإرادة، فإننا لا يمكن أن نسلم لهما بحال من الأحوال إثباتهما الاختيار للإرادة الإلهية، فالفارابي يصرح بأن الاختيار خاصية نقص وليس خاصية كمال.

حتى إن العقول المفارقة تتنزه عن أن تكون مختارة فيقرر أن النفوس السمائية (نفسانية اختيارية، ولأنها تختار جزئياً، فلا يصح أن تكون عقلا صرفاً) [(١)].

والشاهد في قول الفارابي هذا أن الاختيار خاصية للنفوس دون العقول، والنفس درجة وجودية أقل من العقل الصرف.

ومن ثم لا يمكن أن يوصف الإله به وكذلك العقول العشرة.

وعندما يقر ابن سينا صدور الفيض من الإله على سبيل اللزوم ــ والفيض هو فعله الوحيد ــ فإنه ينفي عنه الاختيار صراحة و يقول (الحق الأول تعالى مفيض الخيرات ومنزل البركات. فالخير مقتضى بالذات و بالقصد الأول. والشر مقتضى بالعرض والقصد الثاني ولست أريدهنا القصد والاختيار الذين هما من موجبات الكمال ومخصصات الزمان لأن ذلك في الحق الأول محال لما سبق أن فيضان الخير منه على سبيل اللزوم) [(٢)].

وهذا نفي صريح للاختيار. بل هو يجعل إثباته للإله من المحال.

وهو يحصر فعل الإله في معنى أثر العلة الطبيعية عندما يجعل صدور الفيض منه لازماً ضرورياً كلزوم صدور ضياء الشمس عن الشمس وظل الشخص عن

---

(١) الفارابي ــ المفارقات ص ٦.

(٢) ابن سينا ــ العرسية ص ١٧.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الشخص. مما يجعلنا نقول بإبطالها الإرادة وليس الاختيار فقط.

وبالرغم من أن الفارابي وابن سينا يرفضان نسبة إرادة للإله لم تكن له أزلا ويصران على أن تكون الإرادة التي ينسبانها هي الذات، فإنهما ينسبان للإله قصدين:

قصداً أولا... وقصداً ثانياً... وذلك لتبرير حدوث الشر في الوجود، ولتبرير الاختلاف والتناقض بين الموجودات. وهذا مثيل لمسلكهم الفكري بالنسبة للعلم، حيث جعلوا علماً أولا بذاته، وعلماً ثانياً بعد ذاته بالموجودات.. وهذا يعني اضطرار الفارابي وابن سينا في النهاية إلى نسبة صفات للإله ليست هي عين الذات.

ويشعر ابن سينا أن مثل هذا القول يؤدي إلى نسبة قصود متعددة إلى الإله بعدد الموجودات الصادرة — فيبادر بنفي ذلك.

والقصد الأول للإله عنده يتمثل في العقل الأول الصادر منه مباشرة (وذلك الأثر الذي هو المعلول الأول يسمى قصداً أولاً) (١).

ثم يجعل سائر الفيوضات بالقصد الثاني.

فما الذي يمنع أن يكون بعد ذلك موجود قصد منسوب للإله ما دام ابن سينا قد نسب له قصداً ثانياً؟ فتكون الموجودات موجودة بإرادة الإله ويكون كل منها بمشيئته.. وما معنى أن ينفي وجود الكائنات بمشيئة الإله ويثبت وجودها بقصده.؟

وما الفرق بين القصد والمشيئة، أو بين القصد والإرادة.. الواضح أن ابن سينا اضطر إلى نسبة قصد أول وثان إليه اضطراراً لتفسير الشر دون أن ينسبه إليه، ولتفسير اختلاف الموجودات دون أن ينسب هذا الإختلاف إلى ذاته التي جعلها مصدر وجود الموجودات ومصدر ذواتها نتيجة لتعطيل الصفات. فجعل للإله قصدين مختلفين ووقع فيما يريد المهرب منه.

وإذا قال ابن سينا أن نسبة قصدين للإله لا يؤدي إلى التعدد في ذاته، فلماذا لا يقول إن كل ما يقع في الكون هو بإرادة الله المطلقة وبمشيئته وهو يخلق ما يشاء

(١) ابن سينا — العرشية ص ١٧.

ويختار فهو المعطي والمانع والنافع والضار والمحي والمميت و يصفه بكل ما وصف به نفسه في القرآن الكريم ومنها أنه يعطي من يريد ويمنع عمن يريد.

ولكن ابن سينا يرفض ذلك رفضاً باتاً حين يقول (اللهم إلا أن يقول قائل أن الفيض الإلهي يهيب بالقصد منها واحداً دون الآخر) [1].

فيرفض هذا القول مدللا على أن القصد لا يقتصر على الواحد دون آخر بل الفيض فيض كلي [2].

فهو إذن لا يمنع مقابل أن يعطي. ولا يعطي عطاء واسعاً لأحد و يقدر العطاء على أحد آخر وهذا مخالف لصريح القرآن ومحكمه ﴿وهو الذي يبسط الرزق لمن يشاء و يقدر﴾.

ولدعاء الرسول ﷺ المأثور (اللهم لا مانع لما أعطيت ولا معطي لما منعت).

ولكن ابن سينا يقدم عدة أدلة على قوله أهمها أن هذا القول الذي يرفضه يؤدي (إلى نسبة الأمور الإلهية إلى حرمان المستعدات كمالاتها والبخل بها عليها وهذا محال بل الجود الإلهي فائض على كل موجود والرحمة واسعة والبخل منفي عن الذات) [3].

وهكذا يتصور ابن سينا أن منع الإله للخير أو تقليله لأحد مخلوقاته بخل، وذلك راجع إلى سلب الإرادة عنه، ونفي سائر الصفات، إذ قد يكون ذلك عدلا منه، وقد يكون لحكمة يعلمها، وقد يكون رحمة بالذي يقدر عليه رزقه.

فوصف الإله بالإرادة المختارة يعني أن المنع والاختلاف والتناقص بين درجات الموجودات ليس بسبب عجز في الإله أو بخل بل يكون بسبب حكمة شاءها واختارها لأجلها يعطي و يقدر أو يمنع.

أما وليس أمام الإله عند ابن سينا سوى العطاء فقط، دون المنع وعلى نمط واحد، فإن ذلك نفي صريح لإرادته واختياره جل وعلا، وفهم لفعله على غرار العلة الطبيعية.

---

(١) ابن سينا ـــ العرشية ص ٧.
(٢) ابن سينا ـــ العرشية ص ٧.
(٣) ابن سينا ـــ العرشية ص ٨.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وليس أمام الفارابي وابن سينا شيئاً من تعليل لاختلاف الإفاضة سوى (أن الأشياء متفاوتة في قبول الجود على حسب تفاوتها في الاستعدادات).

أي أن الفيض واحد للجميع دون تفريق بينهم حتى إنه يصدر للمستحق والمستعد كما يصدر لغير المستحق وغير المستعد له سواء بسواء. وهذا التصور الآلي البحت لفعل الإله لا يختلف عن فعل فيض النهر بالماء أو فيض الشمس بالضياء، وهذا وذاك صدور آلي بحت دون تمييز من النهر أو الشمس بين ما أو من يتقبلون فيضهما.

وهكذا يتبين لنا أن محاولة العقل البشري إدراك التنزيه المطلق للإله دائماً تبوء بالفشل فالكثير من الفلاسفة إن لم يكن كلهم — ممن حاولوا تنزيه الإله تنزيهاً عقلياً — وقعوا اضطراراً فيما فروا منه. ومن هؤلاء الفارابي وابن سينا حيث انتهى فكرهما إلى جعل الإله مجرد آلة صماء يصدر عنها تأثيرها دون النظر إلى أي اعتبارات أخرى، وإلى جعل فعل الإله مجرد أثر علة طبيعية في معلولها. علاوة على أن تعليل الاختلاف والتناقض بين الموجودات بدرجة استعداد كل منها مرفوض لأنه في النهاية إلى الإله باعتباره مصدر وجود كل موجود كما أسلفنا، وكل هذه التخبطات نتيجة لازمة لنفي الإرادة والاختيار عن الإله.

وغني عن البيان أن هذا التفسير للفاعلية الإلهية كفر وإلحاد في أسماء الله وصفاته في ميزان عقيدة التوحيد الإسلامية.

هـ — القدرة الالهية والقضاء والقدر:

ينسب الفارابي وابن سينا للأول القدرة كحال من أحواله، بيد أن مذهبهما في الصفات الالهية يلزمهما — كنتيجة لازمة لنسبة القدرة إليه — بوحدة وجود بين الأول، وبين الموجودات. حيث يؤدي ذلك إلى أن يكون هو القادر والقدرة والمقدور.

ولما كان الفارابي وابن سينا قد تخلصا من مثل هذا الإلزام بالنسبة للقدرة أيضاً عندما قررا أن القدرة هي العلم فيقول ابن سينا (علمه الأشياء سبب

لوجودها ومن هنا ظهر أن العلم نفسه قدرة)٣٣٦.

وذلك يعني أنه يوجد بين المعرفة والفعل، وبين العلم والوجود، وبين الفاعلية والعقل. بل هو يوحد بين سائر الصفات فيجعلها حالاً واحداً للأول وهو الذات (بل مغنى الحي هو العالم بنفسه على ما هو عليه)[٢].

ومن ثم فالحياة هي العلم وهي القدرة وهي العقل أيضاً (وأيضاً الحي يعبر به عن المدرك والفاعل فمن له علم وإدراك وفعل فهو حي)[٣].

والخلاصة أن ابن سينا ينسب للاله القدرة و يؤولها بالعلم بقوله (كونه قادراً أنا بينا أنه عالم وأن الفعل الصادر عنه على وفق العلم فيه)[٤].

وهكذا يتخلص ابن سينا من الإلزام الذي يؤدي إلى القول بأن الاله قادر ومقدور عليه حيث يجعل معنى مقدور عليه معلوماً. وتأويل القدرة بالعلم على هذا النحو تعطيل لها.

والحقيقة أن قول الفارابي وابن سينا بالفيض ينفي نسبة القدرة للاله، أو على الأقل يقصر مفهومها على مجرد قوة مؤثرة فقط. لأن القادر لا بد أن يكون مستطيعاً على الفعل وعلى الترك سواء، أو على إتيان الفعل وعلى الامتناع عنه. ومن ثم يكون ترجيح الفعل على الترك أو العكس راجعاً إلى إرادته المختارة. فالقدرة مرتبطة في وجودها عند الفاعل-القادر بالمشيئة الحرة. وحيث أن الموجودات تفيض عن الاله بالضرورة، ووجودها من لوازم وجوده، فإن الاله ليس بقادر إذن على منع هذه الموجودات من الصدور أو على إيقاف الفيض منه، ومن لا يقدر على المنع ليس بقادر على العطاء. ومن لا يقدر على الترك ليس بقادر على الفعل، وذلك لأن الصادر أو الفائض منه لن يكون ــ نتيجة لذلك ــ واقعاً منه بقدرة ذاتية له، بل نتيجة لكونه قوة ذات تأثير آلي تلقائي. وبالتالي فإن الفيض لا يثبت قدرة للأول بل ينفيها عنه.

وصرح الفارابي بأن الأول غير قادر بذاته على منع الفيض وصدور الكائنات

---

(١) ابن سينا ــ العرشية ص ٩.
(٢) ابن سينا ــ العرشية ص ٩.
(٣) نفس المصدر والصفحة.
(٤) نفس المصدر صفحة ١١.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

من ذاته (ولا يمكن أيضاً أن يكون له عائق من أن يفيض عنه وجود غيره، لا من نفسه، ولا من خارج أصلاً)[1].

وليس يعني نفي العائق من نفسه عن الفيض سوى سلب قدرة الأول على إيقاف الفيض الصادر عنه، ومن ثم يكون الصدور واقعاً من الأول بقوة آلية مؤثرة وليس بقدرة كاملة تملك المنع والعطاء والترك والفعل.

و يعترف ابن سينا صراحة بارتباط القدرة بالارادة المختارة (فإذا عرفت ذلك فتعلم أن القادر هو الذي يصدر عنه الفعل على وفق الإرادة)[2].

بل يصرح بأن القدرة تابعة لاختيار الفاعل حين يقرر أن القادر (هو الذي إذا شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل)[3].

وهذا يعني أن ابن سينا يشترط لنسبة القدرة للفاعل استطاعته على الفعل والترك سواء بسواء مع نسبة الاختيار له.

ولكنه يعود فيقرر وقوع الأفعال من الاله بالضرورة على حسب (نظام الخير على الوجه الأبلغ والأكمل فلا تتغير إرادته ومشيئته).

ومن ثم تصدر عنه الموجودات و يستمر الفيض أزلاً أبداً دون توقف وهذا يعني أن الاله ليس بقادر على الفعل بغير الفيض كما لا يقدر على منعه. ولا يقدح في هذه النتيجة أن قدرته ومشيئته محكومتان بنظام الخير على الوجه الأكمل والأبلغ لأن سلب الاختيار عن الاله يؤدي إلى سلب القدرة حسب ما قرره ابن سينا نفسه.

كذلك ترتبط القدرة بالعلم بحيث لا تكون القدرة منسوبة للفاعل على وجه الحقيقة، إلا إذا نسب إليه العلم بما هو قادر عليه، حتى تكون مدى قدرة القادر على المقدور عليه مرتبطة بمدى علمه بحقيقته وأحواله.

فإذا كان علم القادر بالشيء شاملاً مطلقاً جاز أن تكون قدرته عليه شاملة

---

(١) الفارابي ــ آراء ص ٣٩.

(٢) ابن سينا ــ العرشية ص ١١.

(٣) نفس المصدر والصفحة.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مطلقة كذلك أما إذا كان علمه به محدود، كانت قدرته بالضرورة محدودة بالنسبة له. وحيث أن الفارابي وابن سينا قد قررا أن علم الاله بالموجودات المحسوسة قاصر على أحوالها الكلية دون الجزئية، فإن النتيجة اللازمة من ذلك هي أن قدرة الأول مبسوطة على الكليات دون الجزئيات وأنها لا تصل إلى الأجزاء المحسوسة المتغيرة وأجزائها المركبة.

لأن هذه الأجزاء التي يتركب منها المحسوس المتغير ــ سواء كانت أجزاء تتجزأ أو لا تتجزأ ــ لا يصل إليها علم الأول ومن ثم لا يقدر عليها عند الفارابي وابن سينا بناء على عدم علمه بها من حيث كونها محسوسة متغيرة حسب مفهومها للعلم الالهي.

هذا بالنسبة لمفهوم القدرة كصفة ذاتية للاله. أما بالنسبة للقدرة الالهية وعلاقتها بمفهوم الوجود عندهما، فإن هذا المفهوم يضع حدوداً للقدرة الالهية أيضاً.

أي أن مفهوم الفارابي وابن سينا للوجود يقتضي سلب القدرة المطلقة عن الاله، بل هو ينص صراحة على هذا السلب.

و يكمن ذلك في تقسيم الفارابي وابن سينا الوجود إلى واجب وممكن (عدم) وممتنع وتعريف هذا الأخير عندهما هو ما لا يجوز وجوده فوجوده محال.

وهذا يعني أن القدرة التي ينسبانها للأول ليست مطلقة إذ يقف أمامها مجال لا يستطيع الأول إيجاده حتى ولا على سبيل الفيض. فالأول علة للممكنات فقط ولا شك أن في هذا التصور حد للقدرة الالهية.

وغني عن البيان أن هذا إلحاد أيضاً في صفة القدرة التي نسبها الله عز وجل لنفسه وجعلها مطلقة حيث قال تعالى ﴿ أن الله على كل شيء قدير ﴾.

و ــ نظرية ابن سينا في الفعل وتفسيره للفاعلية الالهية:

انتهينا ــ حسن مقياس الفاعلية الذي عرضناه من قبل ــ إلى أن الفرق الجوهري بين الفاعلية الحقيقية وبين العلة الطبيعية هو حدوث الفعل عن الفاعل بعلمه الكامل التام بالمفعول وباستطاعته أو قدرته التامة على إصدار الفعل أو تركه

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أو منعه بمقتضى إرادته المختارة، بينا وجدنا أن العلة الطبيعية تصدر معلولها بضرورة وآلية، دون أن يصاحب ذلك الصدور علم أو قدرة حقيقية أو مشيئة حرة مختارة.

وكذلك يكون فعل الطبع من الكائن حيث لا يشترط لصدوره عن الطبع اكتمال هذه الدعائم الثلاث.

وقد ثبت لنا آنفاً أن الفارابي وابن سينا لا ينسبان إلى الاله علماً مطلقاً كاملاً تاماً بكل الموجودات إذ قصرا علمه بالجزئيات على الوجه الكلي لها فعلمه إذن، بالجزئيات في العالم المحسوس محدود.

كذلك وضعا حدوداً للقدرة الالهية ومنعا إطلاقها حيث حصرا هذه القدرة في معنى القوة المؤثرة للعلة الطبيعية أو الآلية. كذلك يعتبر سلب الاختيار عن الاله تحديداً للمشيئة الالهية وربما يكون تعطيلاً لها.

والنتيجة اللازمة من ذلك كله أن وصف الاله بدعائم الفاعلية الثلاث، ليس على سبيل الاطلاق الذي يليق بألوهيته. وبعبارة أخرى نقول: إذا كان الفارابي وابن سينا ينسبان للأول فاعلية ما، فهي فاعلية محدودة وليست مطلقة مما أدى إلى إتهامهما بابطال الفاعلية الالهية وتعطيلها دفع ذلك ابن سينا للتصدي ببحث — لمفهوم الفاعلية بعامة والفاعلية الالهية بخاصة دفاعاً عن هذا المذهب ورداً لهذا الإتهام.

وتقوم نظرية ابن سينا في الفاعلية على أساس المساواة بين أنواع الأفعال من حيث الجوهر، والتفريق بينها من حيث العرض.

وكذلك سوى بين أنواع الفاعلية، من حيث جوهر الفاعلية لدى كل منهم، وفرق بينهم كفاعلين من حيث العرض فقط. كما فرق بين الفعل منسوباً إلى الفاعل، وبين الفعل منسوباً إلى المفعول.

فينبه إلى أن العامة يربطون بين المفعول والفاعل، بحيث يفهمون الفعل على أنه إيجاد للشيء بعد أن لم يكن[1]

(١) ابن سينا — الإشارات والتنبيهات ص ٤٨٥.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وهو يعيب عليهم هذا الفهم، لأن البعض منهم يقصرون فعل الاله على مجرد إيجاد الشيء بعد أن لم يكن، و يظنون أن أي فعل على نحو آخر غير الإيجاد من عدم ليس فعلاً يليق بألوهيته تعالى، مع أن هؤلاء ــ بقصرهم فعل الاله على الإيجاد فقط ــ يثبتون استغناء العالم ــ كمفعول جديد ــ عن الاله بعد ذلك.

حتى يجيزون وجود العالم واستمراره بدون فاعلية الاله (كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء)(١).

و يزعم ابن سينا بعد ذلك أنه سيوضح مكمن الخطأ الذي يقع فيه العامة و بعض الخاصة حين يصرون على أن يكون فعل الاله للشيء إيجاده من عدم، أو من لا وجود، مع قصر هذا النوع من الأفعال عليه وحده.

وسبيله إلى ذلك هو تحليل لفظ الفعل تحليلاً لغو ياً، ثم يقوم بحذف الأجزاء العرضية من مفهومه، و يبقى الجوهرية، ومن ثم يتوصل إلى معرفة حقيقة الفاعلية.

فيصنف الفاعلين خمسة أصناف على النحو التالي:

١ ــ فاعل لا يشعر بما يفعله، وفعله متفق مع ذاته ومن ثم فالأفعال الصادرة عنه واحدة وليست أفعالا مختلفة وذلك هو فعل الطبع.

٢ ــ والثاني يفعل بدون شعور لكن فعله مختلف معه كفعل النبات.

٣ ــ والثالث يشعر بما يفعل ولكنه لا يعلم به ومثاله الحيوان.

٤ ــ والرابع يشعر بفعله و يعلمه وفعله واحد متفق مع ذاته وهو الفلك حيث فعله متحدد بذاته لا يتغير ولا يختلف ومصدره النفس الفلكية الشاعرة الواعية بفعلها.

٥ ــ والخامس يشعر بفعله و يعلمه، ولكنه ليس فعلاً واحداً متحداً بذاته، بل يصدر منه أنمط مختلفة من الأفعال وذلك هو الإنسان.

فالإنسان والفلك يتصفان بالعلم والإرادة والاختيار فيما يفعلان، إلا أن فعل الفلك واحد، غير مختلف، بينما أفعال الإنسان مختلفة لأنها ليست صادرة بذاته فقط بل هي صادرة بأغراضه أيضاً.

---

(١) ابن سينا ــ الإشارات ص ٤٨٦.

ولذلك يجعل ابن سينا الفعل والانفعال للموجودات الطبيعية ومنها الإنسان أحد الأعراض الثمانية[1].

ولما كان الاله منزهاً عن الاعراض لزم أن لا تكون له فاعلية على الإطلاق وهذا القول نتيجة ضرورية لفكر ابن سينا، إلا أنه مع ذلك ينسب للاله فاعلية من جنس الفاعلية المنسوبة للفلك وصادرة عن ذاته. و بالتالي لزم ألا يصدر عن الاله إلا فعل واحد، لأن ذاته واحدة، ففعله واحد من الأزل إلى الأبد لا يتغير وهو الفيض، وشأنه في ذلك ــ حسب هذه النتيجة ــ شأن النبع المائي لا يفيض عنه إلا ماء، والماء الذي يفيض هو ذات النبع وليس له أعراض.

فالفائض ليس إلا ماء والفيض ماء أيضاً كذلك الاله عن ابن سينا وأستاذه، عقل والفائض منه عقل، والعلاقة بين الاله و بينة الموجودات كالعلاقة بين النبع و بين مجراه فالنبع سبب وجود المجرى المائي وهو أيضاً يمده باستمرار بما يفيد وجوده كمجرى مائي.

كذلك العلاقة بين الأول كمصدر للموجودات و بينها، حيث يعدها بما يفيد استمرارها في الوجود على الدوام.

وابن سينا يسمي إمداد الاله بما يفيد استمرار وجود الموجودات فعلاً. وذلك دفعاً لتهمة إبطال الفاعلية الالهية من ناحية، ورفضاً وإبعاداً لاستخدام كلمة الخلق القرآنية من ناحية أخرى. لأن نسبة الخلق للاله يعني نسبة الخلق للفلك ووصفه بأنه خالق حيث هو نفيض مثل الاله، وحيث فعل الفلك من نوع فعل الاله صادر عن ذاته وليس عن أعراضه لأنه ليس له عرض.

وحيث هو واحد وليس بمختلف. وكما مر بنا يجعل فعل الاله من جنس فعل الفلك، والاله كفاعل كالفلك كفاعل، ومن ثم يجعل ما عليه الاله من جنس فعل الفلك. وحيث أنه من المعلوم من الدين بالضرورة بنصوص القرآن والسنة وأفراد الله عز وجل بالخلق.

فإن ابن سينا يخالف القرآن حيث يشرك مع الاله الفلك في فعله وفاعليته فلو

---

(١) ابن سينا ــ النجاة الطبيعيات ص ١٠٦-١٠٧.

استخدم ابن سينا لفظ الخلق للاله للزمه أن يستخدم للفلك لفظ الخلق ولوصف الفلك بأنه خالق كالاله.

وسواء استخدم ابن سينا لفظ الخلق أو لم يستخدمه، فتلك حقيقة المذهب حيث يؤدي قوله وقول معلمه الثاني في الصفات والفيض وقدم العالم إلى إشراك العقول والأفلاك مع الله عز وجل في فعله وخلقه.

وسبب ذلك عنده أنه يفرق بين أصناف الفاعلين في العرض و يساوي بينهم في الجوهر ولما كان الاله والعقول والأفلاك جواهر بلا أغراض ـــ بالرغم من اختلاف حقيقة الاله عن حقيقة غيره ـــ كانت الفاعلية عندهم واحدة والمساواة بينهم في الفاعلية تامة وذلك يعني اشتراكهم جميعاً في الفعل، و بذلك يكون العالم المحسوس الذي هو فعل الفلك مباشرة وفعل العقول والاله بطريق غير مباشر من خلقهم جميعاً أو من فعلهم جميعاً حسب تعبيره. وهذا هو الشرك بعينه، وعقيدة الصابئين الذين عبدوا الكواكب والأفلاك ونسبوا لها الخلق.

وهو يماثل بين فاعلية الاله كعقل والأفلاك كنفوس من حيث العلم بالمفعول، ومن حيث أن المفعول صادر عن الذات وإنه فعل واحد متفق، وليس أفعالاً مختلفة وإن كان سينا قد فرق بين الاله كفاعل من حيث الرتبة الوجودية فقط.

كذلك يفرق بين فعل الاله و بين فعل الفلك بالنظر إلى المفعول، حيث يختلف مفعول الاله عن مفعول الفلك، الأول ينتج عنه عقل والثاني ينتج عنه محسوس. ولكن سواء كان الاختلاف باعتبار للفاعل أو باعتبار للمفعول فالفاعلية وجوهر الفعل واحد.

ومهما كان نوع الفاعل ورتبته الوجودية، والمفعول ورتبته الوجودية فالمفعول مفعول والفاعل فاعل، أياً كانت حقيقة الفاعلية ونتيجتها، هكذا يقرر ابن سينا (على أن الحق أن هذه الأمور زائدة على كون الشيء مفعولاً والذي يقابله يكون بسببه فانا نقول له فاعل)[1].

ومعنى ذلك أنه لا يهم أن يكون الفعل بالطبع أو بالاختيار مثلاً لأن ذلك كله

(١) ابن سينا ـــ الإشارات ص ٤٨٩.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

زائد على جوهر الفاعلية الذي ينحصر في حدوث أثر من مؤثر في قابل الأثر.

ومن ثم فهو يصر على المساواة بين جميع أنواع الأفعال بالنظر إلى حقيقة الفعل، وحصر الفوارق بين الأفعال وبين الفواعل في الأعراض فقط. بما في ذلك فعل الإيجاد من العدم، حتى يصبح الموجود من عدم فاعلاً كسائر الفاعلين.

ولكن أليس يسوي هذا القول بين الاله وغيره في الفاعلية؟

نعم يسوي بينهما و يصرح ابن سينا بذلك. إذن فكيف نفرق بين فعل الاله الذي هو إيجاد من عدم وبين غيره الذي ينحصر في تغيير الشيء أو تحويله؟ وما الفرق بين النوعين من الأفعال؟

يجيب على ذلك ابن سينا بتقريره أن الفرق يكمن في المفعول وخصائصه وليس في الفاعل وقدرته وفاعليته على ما يتوهم العامة. ففعل الاله هو الاخراج من العدم ليس لأن فاعليته تختلف من حيث الجوهر عن فاعلية الآخرين الذين لا يوجدون من العدم، ولكن لأن مفعول الاله من شأنه أن يسبقه عدم ولا يحدث إلا بعد العدم (فأما العدم فلن يتعلق بفاعل وجود المفعول وأما كون هذا الموجود موصوفاً بأنه بعد العدم فليس بفعل فاعل ولا جعل جاعل إذ هذا الموجود لمثل هذا الجائز العدم لا يمكن أن يكون إلا بعد العدم)(١).

وهذا قول صريح ودلالته أن كون المفعول خارجاً من العدم ليس يرجع إلى فاعلية الاله وقدرته على ذلك وحده دون سواه من الفاعلين بل هو يرجع إلى طبيعة المفعول.

وهذا القول تثبيت للمساواة بين فعل الاله وفعل الفلك وإلغاء التمييز بين فعل الاله وفعل غيره، حيث أن كون السبب في أن مفعولات الاله الصادرة عنه مبدعة و يسبق وجودها عدم ليس يرجع إلى فاعلية الاله وانفرادها بقدرة على ذلك، لا توجد عند فاعليات أخرى، ولكن السبب يكمن في أن من طبيعة أو ماهية مفعولات الاله أن يسبق وجودها عدم بالمعنى الذاتي.

فالاختلاف بين مقدورات ومفعولات الاله راجع إلى المفعول وليس إلى

(١) ابن سينا ــ الإشارات والتنبيهات قسم ٣، ٤ ص ٤٩١.

الفاعل، وبذلك يساوي ابن سينا بين فاعلية الاله وفاعلية الفلك ويجعلهما من جنس واحد.

وهكذا لما أراد ابن سينا أن يدفع عنه وعن الفارابي تهمة إبطال الفاعلية الالهية لم يتمكن ــ حسب المذهب ــ من إفراد الاله بفاعلية مطلقة وقصارى جهده أنه يساوي بين الاله وبين غيره في الفاعلية.

وجدير بالذكر أن ابن سينا أسقط من أنواع الفاعلين: الآلة الصماء التي تأتيها حركتها من خارج ذاتها، وهو فعل بلا علم وبلا شعور وفعلها واحد غير مختلف، ربما لأنه لم يعش عصر الآلة ــ لكن إذا قدر له أن يعيشه لجعل فعل الفلك من هذا الصنف الخامس الذي لا يعلم ولا يشعر وفعله متفق.

ومماثلة ابن سينا بين فعل الاله وفعل الفلك الذي تصدر حركته منه آلياً تؤكد وصف الاله بالعلية الطبيعية، وفهم فاعليته بمفهوم التأثير الآلي.

والملاحظ أن كلمة الخلق لم ترد في كتاب الفارابي إلا مرة أو مرتين، ويزيد عنه ابن سينا شيئاً قليلاً، ووردت هذه الكلمة في مناسبات عامة وليست في معرض تفسير فاعلية الاله، وهما يستخدمان كلمة الإبداع للتفريق بين فيض الاله وفيض غيره.. لأن فيض الاله هو الفعل الأول، ويتضمن كل نواميس الكون وطبائع الأشياء وماهيات الأحياء، فهو من هذا الوجه إبداع، أما سائر الفيوضات المنسوبة للعقول والأفلاك الأخرى فهي بمقتضى هذا الفيض الأول الإبداعي.

لكن التفريق بين فيض الاله وفيض غيره بهذا الوجه لا ينفي أن غيره من العقول والأفلاك ينتج عن فيضها موجودات حقيقية أيضاً.. فإذا جاز تسمية فيض الاله بالخلق ونسبة مخلوق مباشر له وهو العقل الأول.. فإنه يصح ــ حسب نظرية ابن سينا في الفاعلية ــ نسبة مخلوقين مباشرين للعقول والأفلاك مع ثبوت الاختلاف في الرتبة الوجودية بين مخلوق الاله ومخلوق غيره.

إلا أن الاختلاف يقتصر على الدرجة الوجودية فقط. مما يؤكد ما قررناه آنفاً من مساواة ابن سينا بين فاعلية الاله وفاعلية غيره في جنس الفاعلة والتفريق بينهما في الدرجة فقط.

وهذا المفهوم مخالف لمفهوم الخلق في القرآن حيث ينفرد الله عز وجل به وحده كفاعل للعالم ككل وكفاعل لكل شيء على حدة. بلا وسائط بينه عز وجل و بين المفعول تفعل بفاعلية مستقلة ومن جنس فعله.

والعلل الوسيطة التي يثبتها القرآن الكريم بين القدرة الالهية و بين خلقه كالملائكة والأسباب الطبيعية ليس لها فاعلية مستقلة، لانعدام المشيئة والاختيار عندها. ومن ثم فهي ليست وسائط بالمعنى الذي يستخدمه الفارابي وابن سينا، حيث اثبتا لها فاعلية مستقلة من جنس فعل الاله فوصفاها بالفيض الذي وصفا به الاله.

وغني عن البيان أن مذهبها في تفسير العالم والكون والحياة والموت خروج صريح على تفسير القرآن الكريم بخلق الله عز وجل لكل شيء وإفراد الله عز وجل بالخلق، حتى يمكننا أن نقول مطمئنين أن مذهبها شرك صريح وكفر بواح.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

١٠ ــ مفهوم الإنسانية عند الفارابي وابن سينا

أ ــ تفسير نشأة الإنسان:

كيف يفسر الفارابي وابن سينا نشأة الحياة بعامة والإنسان بخاصة على الأرض؟ ــ أو بتعبير آخر ــ إذا كان الفارابي وابن سينا قد استبعدا فعل الاله المباشر وخلقه لكل ما في العالم المحسوس فما هو تفسير أصل الأنواع الحية في هذا العالم؟

أول ما يطالعنا حيال هذا الأمر هو قولهما بقدم العالم. مما يدعونا إلى التساؤل: هل الكائنات الحية ومنها الإنسان حادثة أم قديمة؟

ومما لا شك فيه أن الفيلسوفين يقران بحدوث أفراد الإنسان والأحياء الأخرى وعدمهم خلال الزمان، ولكنهما مع ذلك يثبتان أزلية الأحياء وأبديتها كأنواع.

وإذا جاز هذا التفسير الطبيعي لإحياء وإماتة الأحياء وكون وفساد الأشياء، فإن ذلك لا يجوز لتفسير أصل الأنواع. لأن المشكلة الحقيقية التي تعترض هذا التفسير تكمن في المنشأ حيث أن القول بقدم العالم يستتبع ــ حسب فلسفة الفارابي وابن سينا وكل القائلين بقدم العالم والفيض ــ أزلية الوجود الإنساني حسب السنن العام الثابت المتمثل في العقل الأول أي في المعلول الأول للاله. ومن هذا السنن وجود الإنسان ككائن حي عاقل. فهو مساوق لوجود الفيض العام وليس متأخراً عنه. ومن ثم فوجود الإنسان أزلي.

ومن ثم يتوجب على الفيلسوفين الإجابة على هذا السؤال: إذا كان الإنسان كنوع ــ موجوداً أزلياً وكفرد حادث، وقد علمنا حدوث الإنسان بالتوالد جيلاً عن جيل، وفرداً عن والدين بمقتضى استقصاء الواقع، وحيث أنه ليس من سبيل لتفسير وجود الإنسان حسب فلسفتها الطبيعية بدون هذا السبيل ونعني به حدوث

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفرد عن والدين هما بمثابة العلة الطبيعية المباشرة لحدوثه، فإنه يترتب على ذلك كله إما التوقف عند والدين أولين للبشر، وإما التسلسل إلى لا أول: فإن قال الفارابي وابن سينا بوجوب التوقف بالتسلسل عند والدين أولين يكونان علتين لغيرهما من الأفراد، وليسا معلولين أو مولودين لغيرهما من الآباء كان هذا اعترافاً منهما بحدوث الإنسان كنوع، وليس كأفراد فقط، ومن ثم يكون ذلك نفياً لقدمه وأزليته، وذلك يعني أن العالم القديم به جزء حادث أو أن الموجودات بعضها قديم وبعضها حادث.

ويقتضي ذلك وجود علة موجودة للإنسان ــ كنوع ــ وللإنسان الأول أو الوالد الأول الذي ليس مولوداً لغيره، كفرد.

ويشترط أن تكون هذه العلة من غير جنس الإنسان ونوعه ومخالفة لوجود الفرد الأول تمام المخالفة، وذلك منعاً للوقوع في التسلسل إلى لا أول.

وإذا رفض المذهب الوقوف بالتسلسل إلى لا أول لآباء البشر محافظة على القول بقدم العالم وأزلية الفيض وقدم الإنسان كنوع، فكأنه يقول بامتناع وجود الإنسان على الاطلاق لأن الذي يحتاج في وجوده إلى علل لا نهائية من حيث المبدأ يمتنع وجوده، ولكن الإنسان موجود، إذن فقد وجب الوقوف عند فرد أو اثنين من الآباء هما بمثابة العلة الطبيعية الأولى لسائر أفراد البشر، وفي نفس الوقت هما معلولان لعلة مخالفة لجنسهم ونوعهم تماماً.

وهذا الذي قلناه بالنسبة لنشأة الإنسان ينطبق على سائر الأنواع الحية الأخرى.

لكن ثمة نظرية تزعم أنه يمكن تفسير نشأة الإنسان وسائر الأنواع الحيوانية الأخرى دون وجوب افتراض إنسان أول وحيوان أول لكل نوع.

وهي نظرية النشوء والارتقاء أو التطور التي تفسر أصل الأنواع الحية بانبثاق بعضها عن بعض نتيجة حدوث تغيرات وتطورات بيولوجية وفسيولوجية للنوع خلال حقب طويلة من الزمن، تنتهي بعض هذه التغيرات بإحداث اختلافات رئيسية في الخصائص التشريحية بين الكائن المتطور وبين أصله الذي تطور عنه، تجعل من

الكائن المتطور نوعاً جديداً من أنواع الأحياء، ويمكن وضع الكائنات الحية في سلم درجات وجودي صاعد، بحيث يكون الأرق متطوراً عن سابقه في السلسلة، وهكذا حتى يصل إلى الحيوانات العليا ومنها القرد ثم الإنسان.

وذلك التفسير ــ يستغني عن وجوب القول بالتوقف عند والد أول لكل نوع. إذ تكون الأنواع جميعها متطورة عن نوع واحد بسيط.

ولكن هذا التفسير وإن كان يعفي أصحابه من السؤال عن كيفية بدء كل نوع على حدة فإنه لا يعفيهم من السؤال عن الحي الأول فى الأرض، هذا الحي الذي تطورت منه الأحياء ــ كنوع ــ ثم السؤال عن الفرد الأول فيه كعلة طبيعية لهذا النوع.

فهو إذن رأي لا يحل المشكلة التي نحن بصددها، وهي استحالة القول بعلل لا متناهية إلى ما لا نهاية. إذ أننا ــ حسب نظرية الفيض والصدور وقدم العالم وضرورة وجود علة طبيعية لكل معلول طبيعي ــ دائماً في حاجة إلى علة طبيعية حية لتفسير معلول طبيعي حي، أياً كان نوع هذا الحي، ابتداء من الكائنات العضوية حتى الخلية الحية الواحدة البسيطة نباتية كانت أم حيوانية، حيث يمتنع أن تصدر إلا عن حياة سابقة حيث أثبتت علوم الأحياء الحديثة امتناع حدوث وصدور الحياة من اللاحياة.

فنظرية الارتقاء لا تحل المشكلة، وإنما تنقلها من مجال الإنسان إلى مجال الحياة بعامة مما يوجب القول أيضاً بعلة للحي المحسوس الأول على الأرض لا تكون من جنسه، بحيث يلزم ألا تكون محسوسة، منعاً للوقوع في التسلسل اللانهائي.

وهذا يعني حدوث الحياة الأرض بعامة، وليس أزليتها في الأرض، وهو قول يؤدي إلى وجود حوادث أخرى في العالم القديم. أو أن العالم القديم يتكون من حوادث وهو قول محال في قانون العقل لأن حاصل جمع الحوادث، حادث. ذلك أنه يثبت أن الحياة حادثة في الأرض وحيث هي قمة الدرجات الوجودية في العالم المحسوس فإنه يلزم حدوث الكل. أو يصبح القول بقدم العالم قولاً مرفوضاً متناقضاً في ذاته.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ومن ثم لم نجد في فلسفة الفارابي وابن سينا مواجهة صريحة لهذه المشكلة أو طرحاً لهذه الأسئلة، التي تعتبر لازمة من لوازم المذهب، كان يتعين على أصحابه طرحها والإجابة عليها.

وتعتبر بذلك هذه القضية ـــ أعني قضية نشأة الحياة بعامة وأصل الأنواع وبخاصة الإنسان ـــ غامضة في فلسفة الفارابي وابن سينا أشد الغموض، بل هما بالقطع لم يواجهانها بصراحة فيما وصل إلينا من كتبهما ـــ وربما كان ذلك عن قصد منهما ـــ حيث تقع هذه القضية في منطقة مظلمة أشد الظلام في نسقهما الفلسفي. فلم يقل أحدهما بارتقاء الإنسان عن الأحياء الأخرى لتفسير وجوده كما فعل أنكسمندريس اليوناني من قبل القرن الخامس قبل الميلاد وتبعه آخرون حتى شارلس دارون في العصر الحديث.

ولم يستطيعا القول بحدوث الإنسان كنوع وكفرد حدوثاً مباشراً متمثلاً في والد أول لكل البشر أحدثه فاعل ليس من نوع البشر، ولا من جنس الأحياء، وهذا يتعارض مع الفيض والصدور الذي يوجب أن يكون المعلول من جنس العلة. ومن ثم لم يقل الفارابي وابن سينا أنه لا أول لبدء الأفراد وإن كنا نجد تصريحات لهما بأزلية النوع وخلوده، وحدوث الفرد وعدمه إلا أنهما لم يفسرا لنا كيف ذلك وبالذات في ضوء فلسفتهما الطبيعية المؤسسة على أن لكل معلول علة من جنسه.

ومن ثم فهذه المسألة مشكلة متروكة في نسقهما.

هذا عن أصل الأنواع، أما عن تفسير نشأة الحياة في الأرض بعامة فإنه يقوم عندهما على افتراض حدوث الحياة من اللاحياة، حيث أن الجسد الحي يتكون عندهم من اجتماع الإسطقسات الأربعة بنسب محددة. أي أن مجرد اجتماع هذه العناصر بنسبة محددة يحدث نوعاً من الحياة، والنفوس الهابطة من العقل الفعال لا تنزل على جسد ميت أو غير حي لتحييه بل تنزل على جسد حي.

ولقد كان تصور حدوث الحياة من اللاحياة عقيدة سائدة عند الأقدمين، ومنهم أرسطو، حيث كانوا يقولون ـــ توهماً وظناً وجهلاً ـــ إن توالد الديدان في الطين مثلاً ـــ إنما هو نشوء حياة من اللاحياة ففسروا نشأة الحياة باجتماع العناصر اللازمة لها بنسب محددة.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أي أن مجرد تكامل ظروف وعلل الحياة من رطوبة وحرارة وغير ذلك كفيل بإيجاد الحياة المناسبة للمواد والنسب المتواجدة.

وليس هذا التعليل إلا من قبيل الوهم والأخطاء القديمة الشائعة، حيث أثبتت علوم الأحياء المجهرية أن الحياة تتولد من حياة سابقة في شكل بويضات أو غير ذلك من الأحياء التي لم تكن ترى من قبل بالعين المجردة، مما كان سبباً في خطأ القدماء وظنهم بأن الديدان المتكونة في الطين والحشرات المتكونة في المستنقعات ليست من حياة سابقة وإنما هي — حسب هذا الوهم — من مجرد تكامل العناصر والنسب.

وأغلب الظن أن الفارابي وابن سينا كانا يعتقدان في صحة ذلك. ويفترضان أن مجرد تكامل المادة والظروف اللازمين لحياة نباتية يوجد حياة نباتية، ومجرد تكامل الظروف اللازمة لحياة حيوانية يوجد حياة حيوانية وكذا الحال بالنسبة للإنسان، إلا أن الإنسان تنزل إليه مع تكون جسده الحي نفسه الإنسانية من العقل الفعال على النحو الذي سنبينه بعد.

فتعليل الفارابي وابن سينا للحياة بأنواعها يقوم على أساس تكون هيولى نفوس الأحياء حالما تتشكل المادة المناسبة للحياة تأثيرات الكواكب في الأسطقسات كأحداث الرطوبة والحرارة والتخلخل والتكثف بنسب محددة بحيث (إذا تركبت الأسطقسات تركباً أقرب إلى الإعتدال حدث النبات)[1] — أما تولد الحيوان فيقتضي اعتدالاً أكثر في تركيب الأسطقسات (ثم يتولد الحيوان باعتدال أكثر فيكون مزاجه مستحقاً لأن يكمل بنفس دراكة محركة بالإختيار)[2].

والإنسان يتكون بنفس اعتدال العناصر في الحيوان، إلا أنه يمتاز عنه بنفس إنسانية (ومن الحيوان — الإنسان — يختص بنفس إنسانية تسمى نفساً ناطقة)[3]. فالإنسان حيوان ناطق.

ولكن هذا التفسير للحياة في الأرض هو تعليل للتولد في الأحياء واستمرارهم

(١) ابن سينا — الطبيعيات من عيون الحكمة ص ٢١ طبعة ١٩٠٨ مصر.
(٢) ابن سينا — نفس المصدر ص ٢٦.
(٣) ابن سينا — الطبيعيات من عيون الحكمة ص ٣١.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

في الأرض أي بقاء أنواعهم وليس تفسيراً لنشأة الحياة أو أصل الأنواع. ومن ثم تظل هذه المسألة غامضة ومبهمة ومهملة عند الفيلسوفين. ولكن على أي حال فإن مذهبها في الفاعلة الإلهية والفلكية والطبيعية يمنع أن يكون الإنسان من خلق الإله مباشر فليس ثمة مجال في فكرهما لحقيقة خلق الله عز وجل لآدم في السماء من طين بيديه عز وجل وبنفخة من روحه جل وعلا، بل إن فلسفتهما لا تدع مجالاً لاحتمال صحة الحقيقة القرآنية.

و يتبع هذا بلا شك تأثير كبير على موقف الإنسان الوجودي وحريته.

ومما لا شك فيه أن الفارابي وابن سينا لم يعتنقا تفسير النشأة بالتطور. حيث لا نجد أي إشارة أو تلميح لذلك ولو كان أثر عنهما ما يشير إلى ذلك لما قررنا إهمالهما لهذه المسألة.

ولكن براءتهما من القول بالتطور لا تبرئهما من إنكار فلسفتهما لحقيقة خلق آدم كما جاءت في الكتب السماو ية بعامة وفي القرآن بخاصة. وهما يتفقان في هذا مع نظرية التطور من حيث النتائج الفلسفية حيث تنكر هذه النظرية هذه الحقيقة. كما يمكن أن نجد عند الفارابي وابن سينا ما يعتبر اشتراكاً في الأسس الفكرية والأصول بين فلسفته و بين هذه النظرية.

و يتمثل ذلك بوضوح في ترتيب الكائنات في سلم تصاعدي فهي عند الفارابي تبدأ من الأحسن وهي (المادة الأولى المشتركة والأفضل منها الأسطقسات ثم المعدنية ثم النبات ثم الحيوان غير الناطق ثم الحيوان الناطق وليس بعد الحيوان الناطق أفضل منه)(١).

وهذا الترتيب التصاعدي بين الكائنات هو ما تقوم عليه نظرية التطور، لكن لا يعني ذلك قولهما بالتطور. لأنهما لم يذكرا صدور الأشرف عن الأخس بالارتقاء.

فالإنسان إذن أفضل الكائنات الأرضية ولكنه ليس أفضل الكائنات الفائضة عن الإله، لأن الكائنات الصادرة تترتب في الأفضلية بحسب قربها من الإله الذي هو مصدر الفيض.

---

(١) الفارابي ـــ آراء ص ٢٨-٢٩.

ولهذا التصور تأثير خطير على مكانة الإنسان الوجودية مما يجعل له أثراً خطيراً بالتالي على موقف الإنسان الوجودي من غيره وتأثيره في غيره وتأثيره به، ومن ثم يدخل هذا التصور الكامل كعامل حاسم في تحديد مفهوم الحرية كغاية إنسانية وقيمة عليا في حياة البشر وسيأتي بيان ذلك في حينه.

كما أن هذا التصور يمنع القول بخلق الله عز وجل للإنسان خلقاً مباشراً حيث بين الإنسان وبين ربه عز وجل ــ حسب زعمهما ــ وسائط تتمثل في العقول العشرة والأجسام السماوية ونفوس الأفلاك.

والنفس الإنسانية صادرة من العقل الفعال أي العقل العاشر بعد الإله وذلك ما يصرح به الفارابي بقوله (إن الأنفس السماوية نفوسها أشرف وأكمل وأفضل وجوداً من أنفس الأنواع الحية الحيوانية التي لدينا. وذلك لأنها لم تكن بالقوة أصلاً ولا في وقت من الأوقات، بل هي بالفعل دائماً من قبيل أن معقولاتها لم تزل حاصلة فيها منذ أول الأمر وإنها تفعل ما تفعله دائماً، أما أنفسنا نحن فإنها تكون أولاً بالقوة ثم تصير بالفعل) [(١)].

أي أن الوجود بالنسبة لنفوس الكواكب هو عين الماهية شأنها في ذلك شأن العقول، وشأن الإله. أما الإنسان فإن نفسه تكون بالقوة أولاً ثم تصير بالفعل. وبذلك تكون الكواكب أفضل من الإنسان.

كذلك هي أشرف من الإنسان لأنها علة له، حيث علة نفسه عقل مفارق (العقل الفعال). وعلة جسده الأجسام السماوية، وحيث أن العلة أشرف من المعلول، فإنها أشرف وأفضل من الإنسان.

تتأكد هذه النتيجة إذا تذكرنا أن هذه العلة يفهمها الفارابي وابن سينا بمعنى الفعل الحقيقي الذي يخرج الموجود من العدم إلى الوجود، والذي يقابل مفهوم الخلق في القرآن الكريم، ومن ثم يكون الإنسان مخلوقاً للأفلاك وللعقل الفعال، يقول الفارابي (إن النفوس الإنسانية مفارقة، فعلتها يجب أن تكون مفارقة، لأن الجسم متأخر في درجة الوجود عن المفارقات، فلا يصح أن تكون علة لها) [(٢)].

---

(١) الفارابي ــ السياسات ص ٥.

(٢) الفارابي ــ الدعاوى ص ١٠.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وإعطاء العلل القريبة والمباشرة صفة الفعل الحقيقي ووصف فعل الإله في العالم المحسوس بأنه فعل مجازي ــ حسب تعبير ابن سينا ــ يؤكد لنا ما سبق أن قررناه حول امتناع المذهب حقيقة خلق الله عز وجل لآدم خلقاً مباشراً، سواء أكان هذا الخلق بالنسبة للأفراد في الزمان، أم بالنسبة للنوع ممثلاً في الإنسان الأول.

(ب) مفهوم الإنسانية وأثره على الموقف الوجودي للإنسان والحرية الإنسانية:

والنفس الإنسانية عند الفارابي من المفارقات أي أنها ليست مادية ولكنها مع ذلك تحل في مادة مناسبة لها هي الجسم الإرادي، حيث هي فيض من العقل الأخير إلى البدن (وإن العقل الأخير يصير سبباً للنفوس الأرضية). فهي تفيض منه مع تكون الجنين لا قبله ولا بعده ولا متأخرة عن لحظة بدء تكونه، بل مساوقة له في الوجود حيث (لا يجوز أن تكون موجودة قبل وجود البدن)، ورغم ذلك فهي باقية بعد انفصالها عنه بالموت كما يقرر ابن سينا أن النفس جوهر غير جسماني حال في جسم دون ملابسته، و يبرهن على ذلك بإدراكها، إذ لو لابست الجسم وصارت جسماً لأدركت ضداً واحداً هو الموافق معها)[١].

وذلك التصور لعلاقة النفس بالبدن يفتح المجال أمام القول بالتناسخ إذ ما الذي يمنع أن تعود مرة ثانية إلى بدن آخر مما يعجل الفارابي يبادر بنفي هذه النتيجة الذي يحتملها تصوره فيقول (النفس الإنسانية وإن كانت قائمة بذاتها فإنها لا تنتقل عن هذا البدن إلى غيره، لأن كل نفس لها مخصص ببدنها ومخصص هذه النفس غير مخصص تلك النفس)[٢] لكن هذا نفي التناسخ بلا دليل.

كذلك من شأن هذا التصور لعلاقة النفس بالبدن أن ينفي عن الذات الإنسانية وحدتها لأن القول بأن الإنسان نفس وجسد حي، يقتضي القول بأن النفس منبثة في الجسم وممتزجة به امتزاجاً بحيث يصبحا شيئاً واحداً هو الذات الإنسانية، أما قول الفارابي وابن سينا بحلول النفس في البدن مع احتفاظها

(١) ابن سينا ــ رسالة في السعادة ص ٨.

(٢) الفارابي ــ التعليقات ص ١٠.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بخاصية المفارقة والمباينة فإن البدن يكون أشبه بالسكن والنفس ساكنته.

وتلك ثنائية في الذات الإنسانية تثير صعوبات فكرية حول علاقة النفس بالبدن، وكيفية التفاعل بينهما، إذ كيف تتم أفاعيل النفس في البدن وكيف يتقبل البدن أثر النفس فيه رغم تباينهما الشديد؟

ولقد حاول الفارابي رأب هذا الصدع في فهمه للإنسانية والتغلب على هذه الصعوبة الفكرية، وذلك بتقريره وجود وسائط بين النفس والبدن تربط بينهما من ناحية، وتجعل استخدام النفس للبدن معقولاً من ناحية أخرى، فأثبت الروح وجعلها من البدن، ولكنها حلقة وسطى بين النفس و بين ما يليها من البدن.

حيث تكون هي الموضوع الأول لاستعمال النفس (إن الروح من جملة أجزاء البدن وهو الموضوع الأول لاستعمالها إياها)[1].

وجعل الفارابي وسيطاً بين النفس والبدن و بين الروح هي القوى النفسية، وهي الوسائل التي تستخدم النفس بها أعضاء البدن.

يقول الفارابي (النفس وإن لم تكن في البدن فإن قواها التي تصرفها بها في البدن وهي متشبثة بها، وهذه القوى مشتركة بينها و بين البدن وهي منبثقة عن القوة الفعلية)[2]، أي أن النفس تتصل بالبدن ليس بطريق مباشر ولكن عن طريق الروح وعن طريق هذه القوى. (وإن الإنسان مخصوص من بينها بأنه له نفساً، عنها تنبعث القوى التي يفعل فيها أفاعيلها بآلات جسمانية، وزيادة قوة تفعل بغير آلة جسمانية هي العقل)[3]، فالأحياء كلها ذات قوتين بآلات

---

(١) هذا فهم غريب للروح حيث يجعلها الفارابي جوهراً مادياً مخالف للقرآن الكريم حيث يقرر أنها من عالم الغيب ﴿يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أتيتم من العلم إلا قليلاً﴾ آية ٨٥ سورة الاسراء.

وهذا يعني أنها ليست مادية ولا جسمية ولكن يبدو أن الروح الذي يقصده الفارابي هو الروح الحيواني الذي يوجد في النفس الحيوانية بصفة عامة، وهذا من معتقدات العامة وليس يوجد عليه دليل من القرآن الكريم.

(٢) ابن سينا ــ رسالة في السعادة ص ٥.

(٣) نفس المصدر والصفحة.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

جسمانية هما الغازية النامية والحاسة، بينما الإنسان يتميز عنها بأن له قوة ثالثة بغير آلة جسمانية هي العقل.

ويمكن أن نحس هنا بفكرة تكون الإنسان في صورة الإله يتصرف في الكون بصفاته والإنسان يتصرف بقواه النفسية وذلك يتفق مع الفكرة القائلة بأن الإنسان كون صغير.

والخلاصة أنهما يتفقان على أن المميز الجوهري للإنسان عن الحيوان هو العقل النظري أو النفس الناطقة، ومن ثم فالإنسان حيوان ناطق، فيصبح العقل عندهما هو سر الإنسانية وحقيقتها حيث (أن الإنسان فيما هو إنسان يباين سائر الحيوانات بقوة تخصه بها إدراك المعقولات الكلية. وقد جرت العادة بتسمية هذه القوة العقل الهيولاني والنفس الناطقة)[1]، فهي إذن ليست مجرد قوة تفكير وتعقل بل هي حقيقة الإنسانية ولذلك يقول ابن سينا (وهذه القوة موجودة في كل واحد من الناس طفلاً كان أو بالغاً ــ مجنوناً كان أو عاقلاً مريضاً كان أو سليماً)[2].

وحيث أن المجنون ليس عاقلاً ولكنه إنسان، وكذلك الطفل لم يكتمل عقله كجهاز للتفكير ولكنه إنسان فإن الذي يقصده ابن سينا بالعقل هو حقيقة الإنسان وليس فقط القوة التي بها يفكر الإنسان و يتعقل.

ولا شك آن القول بأن حقيقة الإنسانية عقل قول يتوافق و ينبثق عن تصور الألوهية، باعتبار أن الإله ــ وهو الموجود الأكمل والأتم ــ عقل أيضاً.

بيد أن الفارابي يضيف تمييزاً آخر للإنسان عن الحيوان، يتمثل في خاصيته الإجتماعية حيث ينص على ذلك صراحة بقوله:

(وإن فطرة كل إنسان أن يكون مرتبطاً ــ فيما ينبغي أن يسعى له بإنسان أو أناس غيره، وكل إنسان من الناس بهذه الحالة، وأنه لذلك يحتاج كل إنسان فيما له إلى مجاورة ناس آخرين، واجتماعه معهم وكذلك في الفطرة الطبيعية لهذا الحيوان (يقصد الحيوان الناطق) ــ يأوي و يسكن متجاوراً لمن هو في نوعه فلذلك يسمى الحيوان الإنسي والحيوان المدني)[3].

---

(١) الفارابي ــ التعليقات ص ١٣.

(٢) نفس المصدر والصفحة.

(٣) الفارابي ــ رسالة السعادة ص ١٤.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ومن ثم يعتبر كثير من مؤرخي الفكر الإجتماعي أن الفارابي يسبق ابن خلدون في الإنتباه إلى أهمية الإجتماعية عند الإنسان، باعتبارها خاصية يتميز بها عن الحيوان بعد التعقل مما يضعه في مصاف المفكرين الإجتماعيين المبكرين في تاريخ الفكر الإجتماعي، إلا أن نتائج أبحاث ودراسات علوم الحيوان الحديثة أثبتت أن خاصية الإجتماعية ليست ميزة ينفرد بها الإنسان، إذ ثبت وجودها عند كثير من أنواع الحشرات كالنمل والنحل وكذلك أنواع الحيوانات الراقية.

ولكن مما لا شك فيه أن مفهوم الإنسانية عند اليونانيين ومن تبعهم من المتفلسفة في العالم الإسلامي ـــ كالفارابي وابن سينا ـــ يقوم أساساً على اعتبار الإنسان أحد أنواع الحيوانات يتميز عنها بخاصية جوهرية هي العقل، وبالتحديد العقل النظري.

ولهذا المفهوم تأثير كبير على مفهوم الحرية كقيمة إنسانية وكخاصية بشرية يتميز بها الإنسان عن سائر الأحياء، وكأساس للسلوك الخلقي عند الإنسان، وذلك لأن القول بأن جوهر الإنسانية هو العقل يعني تأخر الإرادة الإنسانية عن العقل في الأهمية، ويعني أيضاً استصغار شأن الأخلاق بالنسبة إلى المعرفة. ويستتبع ذلك النظر إلى الحرية والإختيار كقيمة إنسانية دون قيمة العلم والفلسفة بكثير. وهذا هو ما سنحاول إدراكه من خلال موقع كل من العقل والإرادة الإنسانية بين قوى النفس البشرية.

(جـ) موقع الإرادة الإنسانية بين قوى النفس وعلاقتها بالعقل:

يتحدث الفارابي عن (أجزاء النفس الإنسانية وقواها)[1].

وينسب إلى النفس الإنسانية عدة قوى رئيسية لكل منها خدم ورواضع ولا يختلف عنه ابن سينا في فهمه لقوى النفس الإنسانية وإدراكاتها، فبين أولاً أن (الإنسان منقسم إلى سر وعلن: أما علنه فهذا الجسم المحسوس بأعضائه وأمشاجه،

(١) الفارابي ـــ آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٧٠.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وقد وقف الحس على ظاهره ودل التشريح على باطنه) (١)، (٥).

أي باطن الظاهر، وأما باطن الإنسان فيقول عنه (وأما سره فقوي روحه) (٢).

ثم يقسم ما أسماه بقوى الروح إلى قسمين: عملي وإدراكي، و يصنف العملي إلى ثلاثة أصناف: نشيء وحيواني وإنساني. ــ والإدراكي إلى إثنين حيواني وإنساني. و يقصد ابن سينا بالنشيء ما يعرفه كل من أرسطو والفارابي بالقوة النباتية أو النفس التي بها فاعلية التغذية والنمو والتولد، و يعتبرها إحدى قوى روح الإنسان ثم ما يسميه الفارابي بالقوى النزوعية و يسميها ابن سينا «العمل الحيواني» وهو جذب النافع وتقضية الشهوة، ودفع الضار و يستدعيه الخوف و يتولاه الغضب) (٣).

(وذلك لأن الشهوة والغضب عنده هما مبدأ استعمال القوة المحركة في الحيوان) (٤).

(وهذا المبدأ إما أن يكون بالطبع أو بالإرادة) (٥).

لأن من أفعال الحيوان ما هو إرادي وما هو بالطبع. وذلك يعني أن ابن سينا ــ موافقاً في ذلك «أستاذيه» أرسطو والفارابي ــ يثبت إرادة الحيوان.

أما العمل الإنساني عند ابن سينا فيتمثل في (اختيار الجميل والنافع في

---

(١) ابن سينا ــ رسالة في القوى الإنسانية ص ٤٢.

(٥) لقد أثبتت علوم الطب ووظائف الأعضاء أن ابن سينا كان مغروراً بعلمه وطبه حين قال هذه العبارة، وذلك أن المجهول عن حقائق الجسم البشري الحي وتفاعلاته ووظائف أعضائه ما زال حتى الآن أضعاف ما يعلمه الإنسان ويقرر تلك الحقيقة الدكتور الكسيس كارليل في كتابه الإنسان ذلك المجهول وهو حائز على جائزة نوبل للسلام في مجال تخصصه. أما قول ابن سينا (دل التشريح على باطنه) فيوحي بأنه اكتشف وعرف كل شيء عن جسم الإنسان.

(٢) نفس المصدر والصفحة.

(٣) ابن سينا ــ في الفتوى الإنسانية واراكاتها.

(٤) ابن سينا ــ الطبيعيات من عيون الحكمة ص ٢٩-٣٠.

(٥) نفس المصدر صفحة ٢٦.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

القصد للعبور إليه بالحياة العاجلة، وسد فاقة الشقة على العدل، ويهدي إليه عقل تفيده التجارب و يفيده التأديب) [١].

فهو يرى أن العمل الإنساني هو ما نعرفه اليوم بالنظام الخلقي وسائر الأنظمة الإجتماعية وذلك يتضح لنا من قوله (وسد فاقة الشقة على العدل).

وتلك هي أنواع العمل الثلاثة.

أما الإدراك الحيواني فهو عند الإنسان والحيوان، وهو ظاهر وباطن والأولَ هو الحواس الخمس.

(والقوة الحاسة منها رئيسي ومنها رواضع، ورواضعها هي هذه الحواس الخمس المشهورة عند الجميع) [٢].

ومما لا شك فيه أن العقل هو القوة التي يعرف بها الإنسان، ولكن (الحواس هي الطرق التي تستفيد منها النفس الإنسانية المعارف) [٣].

والرواضع هي الحواس الظاهرة عند ابن سينا وما يسميه الفارابي بباطن الحس هي الحاسة الرئيسية وهي التي تستقبل جميع إدراكات الحواس الخمس على اختلافها.

و يشبه الفارابي العلاقة بين الحواس الخمس وبين الرئيسية بعلاقة أصحاب الأخبار بالملك، حيث الرئيسية هي الملك الذي يستقبل هذه الأخبار و يفسرها. والحس الباطن عند ابن سينا «الوهم» و«الذاكرة» و«المفكرة» وهذه الأخيرة إذا استعملها الوهم تسمى تخيلاً وإذا استعملتها روح الإنسان وعقله تسمى مفكرة [٤].

لكن الفاعلية في النفس الحيوانية تكمن في القوة (الموسومة بالشوقية فإنها تتعلق في أفعالها بالتخيل والحس المشترك) [٥].

---

(١) ابن سينا ــ المصدر السابق.

(٢) الفارابي ــ آراء ص ٧٠.

(٣) الفارابي ــ التعليقات ص ٤.

(٤) ابن سينا ــ في قوى النفس وادراكاتها ص ٤٤.

(٥) ابن سينا ــ رسالة في السعادة ص ١٤.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وهذه الشوقية هي النزوعية عند الفارابي و يقرر هذا الأخير أنها الحاسة الرئيسية في القلب.

(والقوة المتخيلة ليس لها رواضع متفرقة في أعضائها بل هي واحدة وهي أيضاً في القلب، وهي تحتفظ بالمحسوسات بعد غيبتها عن الحس) [١].

و يفسر ابن سينا تحكم النفس الإنسانية في الجسد وتحريك أعضائه بالإرادة، و يقرر أن الإرادة تحرك العصب والعضل وهما يحركان الأعضاء ودافع القوة المحركة هو الإدراك والإدراك إما بالتخيل وإما بالعقل والإدراك يؤدي إلى النزوع هرباً من الضار أو المظنون، ضاراً، أو إقبالاً نحو النافع أو المظنون نافعاً [٢].

ومعنى ذلك أن النزوع عنده لا بد أن يصدر عن إدراك مثل ما يقرره الفارابي يكون صادراً بالتخيل أحياناً و بالعقل أحياناً أخرى.

والذي يهمنا من بسط هذه الخريطة التشريحية للنفس البشرية والإنسانية عند الفارابي وابن سينا هو معرفة موضع الإرادة الإنسانية فيها. وهل الإرادة عندهما قوة رئيسية أو هي إحدى فروع قوة رئيسية أخرى؟.

وما علاقتها بالقوة النزوعية من ناحية و بالعقل من ناحية أخرى؟

وذلك لما لهذه المسائل من أهمية خاصة بالنسبة لمفهوم الحرية الإنسانية والاختيار البشري.

يقول الفارابي (والقوة النزوعية، وهي التي تشتاق إلى الشيء تكرهه، فهي رئيسية ولها خدم، وهذه القوة هي التي تكون بها الإرادة) [٣].

ويمكن أن نفهم من هذا النص أن الإرادة عند الفارابي قوة تابعة للقوة النزوعية. كما يمكن ـــ حسب هذا النص أيضاً ـــ فهم الإرادة باعتبارها القوة النزوعية ذاتها، وفي هذه الحالة تكون الإرادة رئيسية في النفس الإنسانية. والذي يرجح هذا الرأي الأخير قول الفارابي (والنزوعية هي التي بها يكون النزاع الإنساني بأن يطلب

(١) الفارابي ـــ آراء ص ٧١.

(٢) ابن سينا ـــ الطبيعيات من عيون الحكمة ص ٢٩-٣٠.

(٣) الفارابي ـــ آراء ص ٧٢.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الشيء أو يهرب منه و يشتاقه أو يكرهه و يؤثره أو يتجنبه، وبها يكون البغض والمحبة والصداقة والعداوة والخوف والأمن والغضب والرضا والشهوة والرحمة وسائر عوارض النفس)[1].

فهي إذن عنده محل المشاعر والرغبات والقصود النفسية المتضادة، مما يلزم بوجود الإرادة المختارة للسيطرة عليها وترجيح أحد الضدين وإبرازه، وإخفاء الآخر في الموقف السلوكي المحدد. ولعل الذي يرجح هذا الاستنباط عن رأي الفارابي في النزوع والإرادة قوله (فإن الإرادة هي نزوع إلى ما أدرك وعن ما أدرك إما بالحس وإما بالتخيل وإما بالقوة الناطقة)[2].

ومعنى ذلك أن الفارابي يرى أن الفعل الإرادي هو الصادر بالنزوع الناتجة عن الإدراك أي بأي جهاز من أجهزة الإدراك البشرية، سواء كان بالحس أو بالتخيل أو بالعقل.

ولكنه في نفس الوقت يصر على التفريق بين النزوع و بين الإرادة، حيث أن النزوع عنده (إنما يكون بالقوة النزوعية الرئيسية) فكل ما هو إرادي من الأفعال الإنسانية صادر عن النزوع والإدراك معاً، بينما كل ما هو نزوعي ليس بالضرورة إرادي، إذ قد يقع بعض النزوع عن القوة النزوعية بلا إدراك.

وفي هذه الحالة لا يكون إرادياً. ونتيجة لذلك لا تكون الإرادة هي النزوع، أو هي كل القوة النزوعية بل جزء منها وأحد قواها الفرعية حيث يتم بها النزوع أحياناً، و يتم بدونها أحياناً أخرى.

وهذا يخالف ما قد يوحي به تعريفه للنزوع والإرادة حيث أن هاتين القوتين في الإنسان ليستا متطابقتين لأن النزوع أعم من الإرادة وإن كانت الإرادة نزوعاً.

وسواء كان الأمر كذلك أو بخلافه، فإن الفارابي وابن سينا يجعلان الإرادة محكومة وخاضعة للإدراك البشري والإنساني، سواء كان هذا الإدراك بالحس أو بالتخيل أو بالتعقل، وذلك لأن الإرادة (نزوع إلى ما أدرك وعن ما أدرك)[3]

(١) الفارابي ــ السياسات المدنية ص ٤.

(٢) الفارابي ــ آراء ص ٧٢.

(٣) الفارابي ــ آراء ص ٧٢.

فالمحرك الأساسي لها هو الإدراك والمعرفة وفعلها محكوم بهما. ومن ثم فهي محكومة كسائر قوى النفس بالعقل العملي في الحيوان والإنسان وهو ما يتمثل في التخيل والتذكر وحيث أن الإنسان ينفرد بالنفس الناطقة أو العقل النظري، فإن العقل العملي عنده محكوم بالعقل النظري ومن ثم تكون الإرادة محكومة عند الإنسان بالعقل النظري من خلال العقل العملي أو هي ــ بتعبير آخر ــ محكومة بالعقلين العملي والنظري.

وذلك لأن النطق هو النوع الثاني من أنواع الإدراك عند ابن سينا، وهو خاص بالنفس الإنسانية، بل هو صورتها وحقيقتها (ومن الحيوان الإنسان، يختص بنفس إنسانية تسمى نفساً ناطقة، إذ أشهر أفعالها وأول أفعالها الخالصة هي النطق)(١).

ومن ثم فالنفس الناطقة في الإنسان هي حاكمة لسائر القوى الحيوانية فيه (وأما، القوة الناطقة فلا رواضع ولا خدم لها من نوع في سائر الأعضاء، بل إنما رئاستها على سائر القوى: المتخيلة والرئيسية من كل جنس فيه رئيسي ومرؤوس، فهي رئيسة القوة المتخيلة ورئيسة القوة الحاسة الرئيسية منها ورئيسة القوة الغازية الرئيسة منها)(٢).

فالقوة الناطقة هي رئيسة رؤساء القوى الثلاث: الغازية والحاسة المتحركة والقوة المتخيلة.

وهذه الثلاث بمثابة خدام للقوة النزوعية، وهذه الأخيرة محكومة بالقوة الناطقة ذلك أن علاقة هذه القوى الثلاث بالقوة النزوعية كعلاقة سائر أعضاء البدن بالقوة النزوعية حيث تتحرك هذه الأعضاء مستجيبة لها (وتلك الأعضاء مثل البدن والرجلين وسائر الأعضاء التي يمكن أن تتحرك بالإرادة. فهذه القوى التي من أمثال هذه الأعضاء هي كلها آلات جسمانية وخادمة للقوة النزوعية الرئيسية التي في القلب)(٣).

ثم يثبت الفارابي رئاسة القوة الناطقة على النزوعية التي جعل محلها القلب،

(١) ابن سينا ــ الطبيعيات من عيون الحكمة ص ٣١.
(٢) الفارابي ــ آراء ص ٧٢.
(٣) الفارابي ــ آراء ص ٧٢.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

و يثبت أيضاً انفراد القوة الناطقة بحقيقة الإنسانية دون الإرادة والإختيار بقوله (فالقوة الناطقة هي التي بها يحوز الإنسان العلوم والصناعات وبها يميز بين الجميل والقبيح من الأخلاق والأفعال وبها يتروى فيا ينبغي أن يفعل أو لا يفعل، و يدرك بها مع هذه النافع والضار والملذ والمؤذي)[1].

وهذا القول يطرح علينا سؤالاً هاماً تتحدد به علاقة الإرادة بالعقل وهو: هل يرى الفارابي وابن سينا أن الإرادة والإختيار يخدمان القوة الناطقة؟ أو هي التي تخدمها؟.

إن قول الفارابي عن القوة الناطقة أنها التي يحوز بها الإنسان العلوم والصناعات، ويميز بها بين الجميل والقبيح، و يتروى للفعل أو للترك، يعني أن هذه القوة تخدم الإرادة في عملها وتضيء لها طريقها فيكون العقل بمثابة المرشد، من حيث أن قرار الفاعل بالفعل أو الترك، أو اختيار أحد الضدين القبيح أو الحسن إنما يكون بإرادة مختارة وليس بالعقل. ومن ثم تكون الإرادة هي الأساس الأول للسلوك الخلقي حيث يعتبر العقل كمرشد أو عامل مساعد لها.

لكن الفارابي وابن سينا كسائر أقطاب الفلسفة اليونانية يفرقون بين العقل العملي والعقل النظري ويجعلون القوة المساعدة للإرادة هي العقل العملي، ومن ثم يحتفظون للعقل النظري أو القوة الناطقة بالسيادة العليا في النفس الإنسانية، فالقوة الناطقة التي تصاحب النزوعية وترشد الإرادة هي العملية (.... والعملية هي التي بها يعرف ما شأنه أن يعمله الإنسان بإرادة)[2].

وهذا الوضع للإرادة، وجعلها محكومة للعقل وإن كانت بحكم كونها من النزوع، حاكمة ــ للقوى الأخرى في النفس ــ ينتهي بالفارابي وابن سينا إلى تنحية الإرادة عن مركزها المتوقع لها في النفس كمصدر أساسي وأصيل للسلوك الخلقي.

ولا شك أن خضوع الإرادة والإختيار للعقل أمر موافق لأصول فلسفة الفارابي وابن سينا الميتافيزيقية والطبيعية على السواء، وبحسب تصريحاتها السابقة، إلا أننا

---

(١) الفارابي ــ آراء ص ٤.

(٢) الفارابي ــ السياسات الحديثة ص ٤.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مع ذلك نجد نصوصاً للفارابي توحي بعكس ذلك فهو يقرر أن سائر القوى وأعضاء الجسد كلهم خادمين (للقوة النزوعية الرئيسية التي في القلب)[١].

فجعل القلب محل النزوع ثم ثبت أن (القلب هو العضو الرئيسي الذي لا يرأسه من البدن عضو آخر)[٢].

وهذا يوحي برئاسة القلب على سائر الأعضاء مما يفهم منه أن الإرادة حاكمة للعقل عند الفارابي خاصة إذا علمنا أن القلب يرأس الدماغ (....و يليه الدماغ فإنه أيضاً عضو رئيسي ورئاسته ليست أولية، ولكن رئاسة ثانية، وذلك لأنه يرأس بالقلب)[٣] أي مرؤوس للقلب.

لكن هذا المفهوم غير صحيح، لما كان يعتقده الفارابي حيال علاقة الإرادة بالعقل. وذلك لأن وظيفة الدماغ عنده تنحصر في تعديل الحرارة (التي شأنها أن تنفذ إليه من القلب)[٤].

والقلب هو مصدر المعرفة الإنسانية أياً كان مصدر هذه المعرفة. فالحس المشترك، والنزوع والتخيل والقوة الناطقة جميعاً في القلب والنفس الناطقة هي الحاكمة لكل قوى النفس بما في ذلك الإرادة.

و يذهب ابن سينا مذهب الفارابي في هذه القضية، وإن كان عرضه لخواص النفس الإنسانية على النحو التالي: (منها ما هو من باب الإدراك ومنها ما هو من باب الفعل، ومنها ما هو من باب الانفعال).

أما الذي لها من باب الفعل في البدن والانفعال: ففعل ليس يصدر عن مجرد ذاتها، أما الإدراك الخاص ففعل يصدر عن مجرد ذاتها، من غير حاجة إلى البدن ولنفسر كل واحدة من هذه:

فأما الأفعال التي تصدر بمشاركة البدن فالقوى البدنية والتعقل والتروية في الأمور الجزئية فيا ينبغي أن يفعل وما ينبغي ألا يفعل، بحسب الاختيار. و يتعلق

---

(١) الفارابي ــ آراء ص ٧٢.
(٢) الفارابي ــ آراء ص ٧٢.
(٣) الفارابي ــ آراء ص ٧٤.
(٤) الفارابي ــ آراء ص ٧٥.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بهذا الباب استنباط الصناعات العملية والتصرف فيها كالملاحة، والفلاحة، والصباغة والتجارة) [1].

وتلك هي أفعال القوة النزوعية مستخدمة البدن لكنها تكون خاضعة في فعلها للقوة الناطقة غير المجردة أو غير النظرية، وهي ما أسماه أرسطو بالعقل العملي، واعتبار الاختيار من وظائف النفس بمشاركة البدن يعني الاقلال من شأن السلوك الخلقي وأهميته في حياة الإنسان بالقياس إلى التعقل والتفلسف باعتباره أعلى وظيفة للعقل النظري.

بل قد ينظر إلى الاختيار باعتباره عائقاً للإنسان عن التفلسف وبهذا تنحط قيمة الحرية عند ابن سينا وتنكمش أمام قيمة العقل.

ثم يقول ابن سينا (وأما الأنفعال فأحوال تتبع استعدادات البدن مع مشاركة النفس الناطقة كالاستعداد للضحك والبكاء والخجل والحياء والرحمة وغير ذلك) [2].

وعندما يقرر ابن سينا أن الخجل والحياء والرحمة من القيم التي تخص العقل العملي وهو عنده دون النظري ـــ كقيمة إنسانية ـــ فإنه يجعل الأخلاق دون الفكر والمعرفة بكثير. وهو يعتبر المعرفة أو وظيفة العقل النظري من اختصاص النفس الناطقة أو النفس الإنسانية. ويحددها إدراك المعاني الكلية، وتصورها.

(وأما الذي يخصها، وهو الإدراك فهو تصورات المعاني الكلية) [3].

وبذلك ينتهي ابن سينا حيال هذه القضية إلى ما انتهى إليه الفارابي حيث جعل العقل النظري قائداً لكل ما عداه في النفس الإنسانية من قوى، وجعل كل أفعال النفس صادرة عنها بمشاركة البدن وجعل إدراك وتصور المعاني من قوى، وجعل كل أفعال النفس صادرة عنها بمشاركة البدن وجعل إدراك المعاني الكلية أي التفلسف هو العقل النفسي الذاتي الوحيد الذي يصدر بدون مشاركة البدن، فهو العقل الإنساني الخالص. من حيث أن حقيقة النفس الإنسانية تكمن في العقل النظري.

---

(١) ابن سينا ـــ الطبيعيات من عيون الحكمة ص ٣١-٣٣.

(٢) نفس المصدر والصفحة.

(٣) ابن سينا ـــ الطبيعيات من عيون الحكمة ص ٣١-٣٢.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وهذا يعني اعلاء المعرفة كقيمة إنسانية على السلوك الخلقي، حيث الأولى مصدرها جوهر الإنسانية أي العقل النظري بينما السلوك الخلقي مصدره قوى النفس الحيوانية حيث الإرادة والعقل عند الحيوان والإنسان سواء.

(د) الإرادة والاختيار:

أثبت الفارابي الاختيار كخاصية للإنسان وفرق بين الفعل الإرادي والفعل الاختياري على نحوين:

النحو الأول: من حيث المراد أو المختار، أي من حيث المفعول الواقع بالإرادة والاختيار.

والنحو الثاني: من حيث حقيقة الإرادة كخاصية نفسية، والاختيار كفعل يتم بقوى النفس البشرية أي باعتبار الفاعل.

يقول الفارابي بالنسبة للنحو الأول، أي للتفريق على أساس المفعول (الفرق بين الإرادة والاختيار أن الإنسان قد يتقدم فيختار الأشياء الممكنة وتقع إرادته على أشياء غير ممكنة، مثل أن الإنسان يهوى أن لا يموت)[(١)].

ومعنى ذلك أن كل ما هو اختياري إرادي، وليس كل ما هو إرادي اختياري، حيث الإرادي أعم والأختيار نوع من أنواعه (والإرادة أعم من الاختيار، فإن كل اختيار إرادة وليس كل إرادة اختيار)[(٢)].

أما التفريق على أساس الفاعل، فقد أفرد له الفارابي فصلاً بعنوان (القول في الفرق بين الإرادة والاختيار وفي السعادة)[(٣)].

حيث يتبين لنا في هذا الفصل أن الفارابي لم يخرج على نظرية أرسطو في النفس البشرية وقواها، وبالتالي فهو يعلل حركة النزوع أو الإرادة في النفس بحصول المعقولات في العقل فعندما تحصل هذه المعقولات للإنسان يحدث له بالطبع تأمل وروية وذكر وتشوق إلى الاستنباط ونزوع إلى بعض ما عقله وتشوق إليه وإلى بعض ما يستنبطه أو كراهته، والنزوع إلى ما أدركه بالجملة هو الإرادة)[(٤)].

---

(١) الفارابي ــ رسالة بعنوان مسائل متفرقة ص ١٨.
(٢) الفارابي ــ نفس المصدر والصفحة.
(٣) الفارابي ــ آراء ص ٨٥.
(٤) الفارابي ــ آراء ص ٨٥.

ويفهم من هذا النص أن الإنسان عندما يحدث منه نزوع إلى أمر وشيء أدركه فإن ذلك هو فعل الإرادة، أما إذا حدث له الإدراك السابق للنزوع نتيجة تأمل وروية وفكر فذلك هو الاختيار.

وإذا صح هذا الاستنباط فإن الإرادة عند الفارابي ليست متحررة تماماً من الضرورات النفسية والجسدية، لأنها عندما تتحرك بالنزوع، إنما تكون هذه الحركة إحدى حلقات سلسلة طويلة من الحركات النفسية والجسدية تبدأ بالحركة الأولى منها بحصول العقل على المعقولات، وتنتهي بعد التأمل والروية والشوق إلى النزوع وعزم الإرادة. ويتضح لنا الفرق بين النزوع والإرادة أكثر حيث ربط الفارابي النزوع بقوى النفس المختلفة عندما جعل هذه القوى خدماً للنزوع ومؤدية إليه بالضرورة، مما يجعل حركة الإرادة صادرة صدوراً حتمياً ضرورياً إذا حدثت الإدراكات النفسية التي تعتبر بمثابة عللاً لها.

إلا أن فعل النفس يكون بالإرادة حيناً وبالاختيار حيناً آخر (فإن كان ذلك النزوع عن إحساس أو تخيل سمي بالاسم العام وهو الإرادة)[1].

فنوع الإدراك أو مصدر المعرفة الذي يحدد إن كان الفعل بالارادة أو كان بالاختيار (وإن كان ذلك عن روية أو عن نطق في الجملة سمي بالاختيار)[2].

فالفعل الإرادي نزوع وعلة الإحساس أو التخيل. والفعل الاختياري نزوع أيضاً ولكنه صادر عن إدراك عقلي، وبذلك يضيف الفارابي خاصية جديدة للإنسان يتميز بها عن الحيوان بجانب خاصيتي العقل النظري والاجتماعية، وهي أن سلوك الحيوان يصدر منه عن إرادة لحصوله على الإحساس والتخيل، ومن ثم فنزوعه إرادي، بينما الإنسان ــ لأنه ينفرد بالنطق ــ فإنه يتميز بالاختيار الذي لا يوصف به غيره من الحيوانات.

يقول الفارابي (وهذا يوجد للإنسان خاصة.. وإذا كان النزوع عن إحساس أو تخيل فهو أيضاً في سائر الحيوان)[3].

---

(١) الفارابي ــ آراء ص ٨٥.

(٢) الفارابي ــ آراء ص ٨٥.

(٣) الفارابي ــ آراء ص ٨٥.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فقوى الإرادة في النفس هي المحركة للنزوع سواء كانت الحس أو التخيل أو العقل، ومن ثم فهي المحدثة للإرادة في النفس (لأن الإرادة هي أن تنزع بالقوة النزوعية إلى ما أدركت)[1].

ولما كان الاختيار نوعاً من الإرادة فكأن الفارابي يفسر الاختيار حسب هذا القول بأنه القوة الكامنة الموجودة في النفس يسميها النزوع، وعندما يحدث ما يثير هذه القوة فتتحرك إن إقبالاً أو إعراضاً تكون هذه الحالة إرادة أو اختيار بيد أن الاختيار يكون بإدراك عقلي وحيال الممكنات.

ومما لا شك فيه أن الفارابي قد أوقع نفسه بذلك في مأزق فلسفي، حيث خالف مبادىء ــ فلسفته باعلائه الاختيار واعتباره فعلاً إنسانياً خالصاً ومن ثم ارتفع به إلى مستوى القيم الإنسانية. وبذلك يكون الاختيار صفة كمالية للإنسان وليست صفة نقص حيث ربطه الفارابي بالعقل النظري وجعله نتيجة لازمة لادراك النفس الناطقة التي لا يتمتع بها الحيوان.

ومع ذلك فهو يصرح ــ كما مر بنا ــ بما يفيد أن الاله والعقول الصرفة ليست مختارة ولا ينبغي أن تكون مختارة. وتعليله لذلك أن الاله والمفارقات، إن كانت متعقلة على أكمل وجه، إلا أنه ليس أمام فاعليتها ممكنات، حيث يتوجب على الاله وعليها فعل الأكمل والأمثل دائماً.

والأكمل والأمثل دائماً في كل فعل واحد، وليس متعدداً، ولكن ألم يقرر الفارابي عن النفوس السمائية أنها نفسانية؟؟ ومن ثم تكون مختارة كالإنسان؟؟ إن هذا صريح في قوله عن النفوس السمائية إنها في نفسانية اختيارية ولأنها تختار جزئياً فلا يصح أن تكون عقلاً صرفاً[2].

أي لا يصح أن تكون موجوداً كاملاً حسب مفهومه للكمال. وهذا يعني أن الاختيار، خاصية كمال، والتناقض الذي وقع فيه الفارابي، هو عدم وصف الحيوان به ووصف الإنسان به، وهو أرق عنده من الحيوان، ثم ربطه بين الاختيار

---

(١) الفارابي ــ آراء ص ٨٦.

(٢) الفارابي ــ المفارقات ص ٦.

والعقل النظري الذي هو كمال الإنسان، ومع ذلك رفض وصف العقول الخالصة والإله بالاختيار.

ورفض أن تكون النفوس السمائية عقولاً خالصة لاتصافها به. وبتعبير آخر نقول: إذا كان الاختيار كمالا فلم لم يوصف فيه الاله والمفارقات. وإذا كان نقصاً وعيباً فلم وصف به الإنسان ولم يوصف به الحيوان.

ولعل ابن سينا كان أكثر انتباهاً لهذا المأزق الذي وقع فيه الفارابي ولم يقدم حلاً فتجنبه حتى لا يقع فيه ودار حوله حين أثبت ابن سينا الاختيار وجعله للإنسان ليس بوصفه إنساناً بل بوصفه حيواناً، فاعتبره أحد أفعال نفسه الحيوانية بقوله (ثم يتولد الحيوان باعتدال أكثر فيكون مزاجه مستحقاً لأن يكمل بنفس دارّكه محركة بالاختيار)[1].

كما أكد ذلك بقوله عن القوة المدركة العملية التي هي للإنسان والحيوان سواء (فأما الأفعال التي تصدر عنها بمشاركة البدن، فالقوى البدنية والتعقل والروية في الأمور الجزئية، فيما ينبغي أن تفعل، وما ينبغي ألا تفعل بحسب الاختيار)[2].

فأثبت الاختيار للنفس الحيوانية التي تعقل أفعالها بمشاركة البدن.

لكن الفارابي يأخذ كأرسطو بفكرة العقل العملي والعقل النظري. ويجعل الإحساس والتخيل مؤدياً إلى حركة العقل العملي فتبعث الارادة، ويجعل النطق مؤدياً إلى فعل العقل النظري فينبعث الاختيار، وهو أيضاً يعلى من المعقولات المجردة الكلية على المحسوسات الجزئية فيجعل القوة الناطقة العملية خادمة ومرؤسة للقوة الناطقة النظرية. يقول الفارابي:

(والناطقة منها عملية ومنها نظرية. والعملية جعلت لتخدم النظرية)[3].

أما العقل النظري فهو وإن كان غاية لغيره فهو يدور في سبيل السعادة ولا يخدم قوة أخرى سواه.

---

(١) ابن سينا ــ الطبيعيات من عيون الحكمة ص ٢٦.

(٢) نفس المصدر ص ٣١-٣٢.

(٣) الفارابي ــ آراء ص ٨٦.

ولا شك أن هذا التخبط بين الفيلسوفين بالنسبة لوصف الإنسان بالاختيار سببه حرمان الإله منه مما جعلهما يعتبران الحرية والاختيار صفة نقص وليست صفة كمال على خلاف الحقيقة والواقع. وكل هذا مرتبط بعقيدتهما في الألوهية وتعطيل الصفات وتقييد المشيئة، وهكذا يتبين لنا أن كل فساد في عقيدة فكر ما في الألوهية له الأثر المباشر على هذه العقيدة في الكون والإنسان.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

١١ ـــ السعادة كغاية قصوى للإنسان ودور الارادة والاختيار في تحقيقها

أ ـــ مفهوم السعادة الإنسانية وعلاقته بالكمال الإنساني:

والسعادة هي الغاية القصوى للإنسان كإنسان فهي (الخير المطلوب لذاته وليست تطلب أصلاً ولا في وقت من إلا وقلت لينال بها شيء آخر، وليس وراءها شيء آخر يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها)[١] ووسيلة الإنسان للوصول إليها هو النفس الناطقة التي لم تكن (لتخدم شيئاً آخر بل ليوصل بها إلى السعادة)[٢].

كما يقرر ابن سينا أن السعادة هي المطلب الإنساني الوحيد لذاته وسائر المطالب من أجل السعادة، وحيث أن كل ما يطلب من أجل ذاته أفضل من كل ما يطلب من أجل غيره، فالسعادة هي أفضل المطالب على الإطلاق بالنسبة للحي، حتى يجب ألا تفاضل بين الوسائل إلا من حيث المفاضلة بين الغايات التي تؤدي إليها[٣].

ويفهم من هذا أن العقل وسيلة للحصول على السعادة وما دام للإرادة والاختيار دور ما ـــ ولو كمالياً ـــ في تحقيق هذه الغاية الإنسانية النهائية، فإن هذا يعني الاعتراف بدور الارادة والاختيار في حياة الناس.

وقد يسوى بين الارادة والعقل من ناحية، وبين السلوك الخلقي والمعرفة من ناحية أخرى، من حيث أنها جميعاً وسائل لتحقيق الغاية القصوى للإنسان، لكن

---

(١) الفارابي ـــ آراء ص ٨٦.
(٢) نفس المصدر والصفحة.
(٣) ابن سينا ـــ رسالة في السعادة ص ٢٣.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

هذا ليس بصحيح. إذ أن السعادة عند الفارابي هي تحقيق الكائن لكماله، والإنسان ككائن طبيعي لا يتحقق كماله إلا بتحقيق ماهيته في الوجود لأن وجوده كسائر الطبيعيات و يسبق ماهيته ومن ثم فهو يبدأ وجوده ناقصاً بالقياس إلى كماله النوعي المتمثل في الماهية، وباستكمال هذه الماهية شيئاً فشيئاً يرتقي نحو. هذا الكمال بتحقيق ماهيته في وجوده وهذا هو كماله الأخير.

و يتفق ابن سينا معه في ذلك حيث يقول (وما أخيب المرء إن رضي بأن نقص دون الكمال، وما من دابة فما دونها إلا ومن شأنها الأطراد إلى أقصى مالها في ذاتها من الكمال)[1] فسعادة الإنسان لا تتحقق إلا بتحقيق أقصى كمال له، وذلك لا يكون إلا بتحقيق ماهيته كاملة.

ومن ثم يتضح لنا أن العقل ليس وسيلة لتحقيق السعادة عند الفارابي وابن سينا، بل هو السعادة ذاتها حيث أن مفهوم السعادة هو تحقق الماهية للموجود وماهية الإنسان بما هو إنسان في حصوله على المعقولات ومزاولة التعقل، ومن ثم يصبح التعقل سبيلاً وغاية في نفس الوقت.

و يبدأ الإنسان استكماله الأول بحصوله على المعقولات التي إنما جعلت له (ليستعملها في أن يصير إلى استكماله الأخير)[2] الذي لا تتحقق سعادته إلا به.

و يعتبر ابن سينا هذه المعقولات الأولى أو المعاني الأولية جواهر وليست أعراضاً لأن الذات الإنسانية ليست شيئاً سوى العقل النظري أو النفس الناطقة، وهذا أول كمال للذات الإنسانية وتتمثل هذه المعاني الكلية فيما يعرف بالمسلمات والبدهيات الذهنية، مثل الكل أعظم من الجزء، وعدم صدق القضيتين المتناقضتين معاً وعدم كذبهما معاً وهكذا.

أما دور الارادة في تحقيق السعادة فيتمثل في اختيار الخير المحصل للسعادة واجتناب الشر الذي يعوق الإنسان عن الوصول إليها. فالإنسان لا يبلغ السعادة إلا (بأفعال ما إزادية بعضها أفعال فكرية. وبعضها أفعال بدنية وليست بأي

---

(١) ابن سينا ــ رسالته في السعادة ص ٤.

(٢) الفارابي ــ آراء ص ٨٥.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أفعال أتفقت، بل بأفعال ما محددة مقدرة، تحصل من هيئات ما وملكات ما مقدرة محددة)[1].

والعلة في اشتراط أفعال محددة ومقدرة على الإنسان أن يعقلها للوصول إلى سعادته هي (أن في الأفعال الارادية ما يعوق عن السعادة)[2] كما أن منها ما يوصل إليها (والأفعال الإرادية التي تنفع في بلوغ السعادة هي الأفعال الجميلة، والأفعال التي تعوق عن السعادة هي الشرور وهي الأفعال القبيحة).

والهيئات والملكات (التي تكون عنها هذه الأفعال هي النقائص والرذائل والخسائس)[3] وهذا يعني أن الفارابي يقرر بوضوح أن سعادة الإنسان متوقفة على اختياره الأفعال الجميلة دون القبيحة، فإذا علمنا أن سعادته متوقفة على حصوله على كماله النوعي وتحقيق ماهيته، فإن ذلك يعني أن تحقق ماهيته الفردية في وجوده الدنيوي متوقف على إرادته واختياره.

ومن ثم يمكننا القول بناء على هذا أن الفارابي يثبت للإنسان حرية ذاتية، حيث يحاول أن يحرر إرادته من كل ضرورة، و يوكل إليه مسئولية تحقيق ذاته وماهيته والوصول بوجوده إلى كماله المقدر له كإنسان. وذلك الذي يوجبه الفارابي على الإنسان شبيه بالتكليف في الأديان أو هو من جنسه.

وهو حين يكلف الإنسان بالفضيلة، و يطلب منه ترك الرذيلة حتى يحصل على السعادة، فإنه يربط ربطاً وثيقاً بين الأخلاق وبين الغاية القصوى للإنسان، مما يوحي بأنه يجعل للإرادة والاختيار دوراً هاماً وأصيلاً في تحقيق الكمال الإنساني والوصول للسعادة، ربما يعادل — أن الفارابي قد جعل الإرادة والاختيار هما الوسيلة التي يبلغ بها الإنسان لم يزد — على دور القوة الناطقة، ولكن هذا ليس صحيحاً، لأنه إذا كان غايته القصوى ويحقق بها ذاته الإنسانية، فإن هذه الذات أو هذه السعادة ليست شيئاً آخر سوى القوة الناطقة ذاتها، لأنه ما دام الإنسان حيواناً ناطقاً فخاصيته الجوهرية التي يتميز بها عن الحيوان هي النطق، وسعادته هي ممارسة القوة الناطقة لذاتها، بتعقل المعقولات، فحصول الإنسان على المعقولات هو كمال ماهيته وهو سعادته القصوى، ومن ثم تكون الإرادة دون مرتبة العقل بكثير،

(١)و(٢)و(٣) الفارابي — آراء ص ٨٦.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

و يكون الاختيار دون مرتبة الفكر، وتكون الحرية كقيمة إنسانية أقل شأناً من الفكر عند الفارابي.

والدليل الحاسم على أن القوة الناطقة النظرية هي الأساس الأول والأهم للوصول إلى السعادة هو أن الإرادة الأساسية تختار الشر أو الخير بناء على حصولها على المعقولات وكما سبق القول ــ فإن القوة الناطقة النظرية جعلت (لا لتخدم شيئاً آخر، بل ليوصل بها السعادة)[1] التي ليست شيئاً سوى مزاولة هذه القوة لعملها.

فالمعول أولاً وأخيراً على القوة الناطقة النظرية، حيث هي علة اختيار الإنسان للخير الحقيقي إذا عرفه أو أدركه وعلة اختيار الشر إذا أخطأ الخير الحقيقي.

ومن ثم فالاختيار والحرية لا تتحقق إلا بمعرفة الخير الحقيقي وذلك لا يكون إلا بالفلسفة وهذا من شأنه أن يخضع الأخلاق للمعرفة، مثل ما أخضع الإرادة والاختيار للعقل.

وشأن الفارابي وابن سينا في ذلك شأن كبار فلاسفة اليونان، اضطرهما مذهبهما في العقل وإعلائه على كل ما سواه إلى جبرية في السلوك الخلقي فلم يستطيعا إدانة مرتكب الشر وتحميله مسئولية فعله كاملة، وذلك بأن جعلا له مبرراً مقبولاً لارتكاب الشر وهو عدم معرفة أن يفعله شر.

وهذا الأمر يجعل الاختيار الإنساني غير حر، حيث يختار الإنسان حسب معرفته التي يختار على أساسها.

ب ــ مصير الإنسان الأبدي ودور الحرية الإنسانية في تحديده:

وتوضيحاً لهذه الفكرة يحسن بنا قبل ذكر درجات الإنسانية عند الفارابي وابن سينا أن نوضح مفهوم العقل عندهما. حيث تبين لنا أن مفهوم العقل وعمله هو المرجع الأخير في الاختيار الإنساني ومن ثم يترتب عليه الحرية الإنسانية ومصير الإنسان في الدنيا و بعد الموت.

---

(١) الفارابي ــ آراء ص ٨٦.

يقرب مفهوم العقل عندهما كثيراً من مفهومه عند أرسطو: فهو استعداد في النفس لتقبل صور المعقولات من العقل الفعال، وهذا الأخير عقل مفارق يحدد الفارابي مكانه في فلك القمر وهو الذي يضيء عقل الإنسان فيدرك المعقولات بنوع من الإشراق فيه. ونتيجة لتفاوت تلقي البشر من العقل الفعال واختلاف درجة إشراقه بالمعقولات تختلف ـــ تبعاً لهذا التفاوت ـــ درجات الكمال، التي يصل إليها أفراد الناس في حياتهم ومن ثم فإن مصير الإنسان في النهاية ليس بيده واختياره ليس اختياراً ذاتياً حراً حيث أن الاختيار الحر متوقف على مدى حصول العقل على المعقولات من العقل الفعال. فيتدخل العقل الفعال كعامل ميتافيزيقي غيبي يعود إليه الجسم في مصير الإنسان وحريته.

وكذلك يقرر ابن سينا أن أساس السعادة ومصير الإنسان في الدنيا والآخرة يتوقف على الفضيلة العقلية أولاً وأساساً وهي النطق، أما الفضائل الخلقية فهي فضائل مساعدة. والعقلية لا تتم إلا بعد تلقي الإنسان المعقولات بالفيض في العقل الفعال[1] وهو لا يتلقى الفيض إلا باعدادات متتابعة وكفاح مرير وليس الكمال كمميز للإنسان سوى حصوله على المعقولات التي هي سر خلود الإنسان وسعادته بعد الموت. ومن ثم يرى الفارابي أن خلود النفس ليس من طبيعتها الذاتية، وإنما هو مكتسب بناء على مدى اتصال العقل البشري بالعقل الفعال. ولذلك فإن بعض الأفراد تخلد نفوسهم والبعض مصيره الفناء.

ومن ثم لا يجعل الفارابي وابن سينا تحقق ماهية الإنسان واستكمال ذاته في حياته وسعادته بعد الموت موكولين إلى أفعاله الفكرية والخلقية فقط بل إلى إشراق العقل الفعال على عقل الفرد النظري.

فالإنسان لا يحقق ذاته ولا يصنع مصيره بيده وحده حيث يشاركه في ذلك عامل غيبي يمثل مفهوم القدر ومصدراً للضرورة والجبرية على حياته.

أما مذهب الفارابي في خلود النفس الإنسانية فيقرر ثلاثة مصائر للنفس بعد الموت.

---

(١) ابن سينا ـــ رسالة في السعادة ص ٢٩.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الأول: الخلود السعيد وهو للأنفس التي حصلت في حياتها على الاشراق الكافي من العقل الفعال فأدركت المعقولات بوضوح وجلاء بالقوة النظرية، وعن مثل هذه النفوس يقول الفارابي (وإنها مفارقة باقية بعد موت البدن ليس فيها قوة تبدل الفساد، وأن لها بعد المفارقة أحوالاً إما أحوال سعادة وإما أحوال شقاوة)[1].

ومثل هذه الأنفس تكسب الخلود بعد الموت نتيجة حصولها على المعقولات، والسعادة في هذا الخلود نتيجة فعلها الفضيلة.

والثاني: هو الخلود في الشقاء، وهذا المصير للنفوس التي تحصل على المعقولات في الحياة لكنها لم تحـ حياة فاضلة، ومثل هذه تكسب الخلود ولكنها لا تكون سعيدة وتشعر بالألم والعذاب لابتعادها عن الفضيلة.

والثالث: الهلاك والفناء وهو مصير النفوس التي لم تدرك المعقولات في الحياة الدنيا[*].

ولا شك أن تصريح الفارابي بفناء بعض البشر، مثلهم في ذلك مثل البهائم والحيوانات أمر مثير للدهشة فقد يكونون فضلاء، وحينئذ لن تنفعهم حياتهم الفاضلة لاكتساب الخلود: ولكن العجب يزول عندما نعلم أن الفارابي يقسم الناس حسب طباعهم إلى مراتب ويجعل أدناهم مرتبة ما يسميهم (البهيميون بالطبع من الناس)[2] وهؤلاء لا يميلون إلى العيش في مجتمعات والبعض منهم على (مثال فاعلية البهائم الأنسية وبعضهم مثل البهائم الوحشية)[3] منهم المفترسون وأكلة

---

(١) الفارابي ــ الدعاوى العلية ص ١١.

(*) يقرر كارادي فو أن الإنسان على الحقيقة عند الفارابي (هو النفس الناطقة والعقل الذي يشرق عليه عالم الروح والمعاني (أي العقل الفعال) وذلك العقل هو ما يبقى في الإنسان بعد موته) ثم يقرر قول الفارابي باتحاد النفس بالعقل الفعال لم يمنعه من القول بأن كل نفس تخلد على انفرادها. (دائرة المعارف الإسلامية ص ٤٧).

(*) يتحدث الفارابي عن مراتب البشرية ومصائر النفوس بعد الموت في الفصل الثاني والثلاثين من كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة.

(٢) الفارابي ــ السياسات المدنية ص ٥٧.

(٣) نفس المصدر والصفحة.

الأعشاب، وهم يسكنون أطراف المعمورة أقصى الشمال وأقصى الجنوب. و ينصح الفارابي في معاملة هؤلاء أن يعاملوا كالبهائم بحيث أن أقربهم إلى الأنسية يستعبد و يستعمل كما تستعمل البهيمة (وما كان منهم لا ينتفع به أو كان ضاراً عمل له ما يعمل بسائر الحيوانات الضارة)(١).

وليس معنى هذا أن كل من يسكن المدن عند الفارابي قد نجا من أن يكون من هذا الصنف. بل هو يعتقد أن منهم من هو بهيمي وأمثال هؤلاء من الناس في المجتمع يجب أن يعاملوا مثل البهائم (وكذلك ينبغي أن يعمل بمن اتفق أن يكون من أولاد أهل المدن بهيمياً)(٢).

فلا غرابة إذن ــ ما دام الأمر كذلك ــ أن يثبت الفارابي فناءهم بعد الموت.

ومما يثير التساؤل حقاً حيال تقسيم الفارابي للمراتب البشرية، التي يجعل منها من الناس حيوانات وبهائم، هو أن هؤلاء من بني البشر ومعنى ذلك أنه ينطبق على كل منهم أنه حيوان ناطق. فإذا لم يكن ناطقاً عاقلاً فكيف أصبح إنساناً. وإذا كان ناطقاً فكيف نعتبره حيواناً بهيمياً أي غير ناطق ولكن يبدو أن الفارابي قرر نتيجة صحيحة لمقدمات خاطئة ونعني بها تفسير الإنسان باعتباره حيواناً ناطقاً وعاقلاً. لأن المعتوهين والمجانين والأطفال حسب هذا التعريف ليسوا كاملين كبشر ومن ثم فليس أمامهم إلا أن يصبحوا حيوانات وبهائم.

ولكن ابن سينا خالف الفارابي في ذلك أي في النتيجة رغم اتفاقه معه في مقدمتها. فقرر إنسانية الإنسان على أي حال يكون فيها الفرد: مجنوناً أو معتوهاً أو طفلاً فصرح بأن النفس الناطقة (موجودة في كل واحد من الناس طفلاً كان أو بالغاً، مجنوناً كان أو عاقلاً مريضاً كان أو سليماً)(٥) فانتقل بالعقل النظري عند الإنسان من كونه مجرد جهاز معرفة إلى اعتباره سر الإنسانية وجوهرها.

وربما كان الذي دفعه إلى هذا القول رغبته في تحاشي هذا القول المشين في حق الإنسانية، ذلك الذي انتهى إليه الفارابي. لكن الحق مع الفارابي في صحة ما

---

(١)و(٢) نفس المصدر والصفحة.

(٥) ابن سينا ــ رسالة في السعادة ص ٥.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

توصل إليه، حسب أصول المذهب ومفهوم الإنسانية والنتيجة المخالفة التي أثبتها ابن سينا لا تتمشى مع أصول المذهب ومفهوم الإنسانية ويمكن الخطأ في تعريف الإنسانية بأنه حيوان ناطق وهو مخالف لحقيقة الإنسانية في القرآن الكريم (٥).

ولكن إذا عدنا إلى مناقشة مصائر النفوس عند الفارابي نجد أنه يجعل للارادة دوراً هاماً في حياة الإنسان وبعد الموت، حيث رتب السعادة الأبدية والشقاوة بناء على السلوك الخلقي في الحياة الدنيا، وهو ما يتم بالإرادة المختارة، وهذا لم نجده عند أرسطو، وإن كنا قد وجدنا أصلاً له عند أفلاطون.

ومع ذلك فإن الفارابي لم يرق بالإرادة والاختيار وبالتالي بالفضيلة إلى مستوى العقل النظري والفكر والمعرفة حيث جعل التعقل هو سر خلود النفس الإنسانية. ومن ثم لم يذكر لنا الفارابي الاحتمال الرابع لهذه الاحتمالات وهو في حالة إذا ما عاش الإنسان حياة فاضلة دون حصوله على المعقولات أي دون أن يكون فيلسوفاً. وأما سبب عدم ذكر هذا الاحتمال فلأنه ليس احتمالاً ولا يجوز حدوثه، حسب نظريته في الأخلاق ومفهومه للإرادة والاختيار. هذه النظرية وذلك المفهوم اللذين يتبع فيهما الفارابي سقراط وأفلاطون وأرسطو. وتقوم هذه النظرية على أساس القول بأن الفضيلة علم والرذيلة جهل.

ومن ثم لا يمكن أن يكون ثمة إنسان فاضل دون حصوله على المعقولات والمعرفة اللازمة لحسن الاختيار أو ما يسميه ابن سينا بالفضائل النظرية، حيث تجعل هذه النظرية الفضيلة معلولاً حتمياً للعلم، بحيث إذا حصل أي إنسان على العلم ومعرفة الخير أصبح بالضرورة فاضلاً، وإذا جانبه الصواب في معرفة الخير الحقيقي أصبح بالضرورة شريراً، ولذلك لم يذكر الفارابي هذا الاحتمال الرابع لامتناع حدوث الفضيلة بلا علم وعدم ذكره موافق لنظريته الخلقية.

ولكنه خرج على أصول هذه النظرية عندما أثبت الاحتمال الثاني وهو حصول الإنسان على المعقولات اللازمة لصحة الاختيار، وارتكابه الرذيلة في نفس الوقت

(٥) ناقشنا هذا التعريف تفصيلاً في القرآن الكريم وتبين مخالفته للقرآن حيث يميز القرآن الإنسانية بالنفخة الالهية الكريمة والخلافة وتكريم الله عز وجل وليس بالعقل كما يثبت القرآن للكائنات الحية والحيوانات والطيور نطقاً.

راجع أيضاً كتاب مفاهيم قرآنية حول حقيقة الإنسان للمؤلف وراجع أيضاً كتاب استخلاف الإنسان في الأرض للمؤلف.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وهو مخالف في ذلك لأرسطو، الذي يعتبر أكثر منه توافقاً مع أصوله. لأن العلاقة بين الحصول على المعقولات ومعرفة الخير الحقيقي وبين الفضيلة علاقة حتمية وجوداً وعدماً، ومن ثم كان على الفارابي تمشياً مع أصول المذهب وبخاصة علاقة الإرادة بالعقل عند الإنسان أن يرفض هذا الاحتمال الثاني كما رفض الاحتمال الرابع لأنه ــ حسب النظرية ــ إذا عرف الإنسان الخير فعله بالضرورة أي كنتيجة حتمية لهذه المعرفة والفارابي في هذا الاحتمال أجاز المعرفة دون الفعل، والحقيقة أن النظرية الخلقية اليونانية التي تربط بين المعرفة والفضيلة ربطاً علياً وحتمياً تخالف الواقع ومن ثم تخالف الحقيقة.

ذلك بأن الواقع يدلنا على ارتكاب الكثيرين الرذيلة مع علمهم بأنها شر، وإنها ليست في خيرهم ولا خير غيرهم. وتفسير ذلك هو استقلال إرادة الإنسان في فعله واختياره لأحد الفعلين المعروضين أمام إرادته اختياراً حراً، رغم علمه بعواقب الفعلين وحقيقتها، أما العقل أو جهاز المعرفة فهو ليس في ذلك إلا كمرشد أو دليل، لكنه لا يستطيع أن يلزم الإرادة بفعل دون آخر، وليس اختيار الإنسان الرذيلة بسبب الجهل فقط أو الفضيلة بسبب العلم فقط.

وهذه النظرية ــ التي اعتنقها الفارابي وابن سينا ــ تجعل معتنقيها في موقف عاجز عن إدانة المذنب وتحميله مسئولية فعله، لانتقاص ذلك من حريته إلى حد كبير. لأن تحميل المذنب المسئولية، لا يتم إلا بالقول بأن الشرير يرتكب الشر، وهو مدرك أنه شر، حتى يكون بذلك مستحقاً للجزاء سواء، في الدنيا أو بعد الموت.

ورغم ذلك فالفارابي يحمل الإنسان غير الفاضل عذاباً في خلوده بسبب بعده من الفضيلة مع إقراره بحصوله على المعقولات اللازمة. وهذا في حد ذاته ارتفاع من الفارابي بالإرادة إلى مستوى العقل بل إلى ما هو أعلى من مستوى العقل وإثبات الاختيار للإنسان مستقلاً عن المعرفة ولكن ذلك مخالف لأصول المذهب ولذلك نجده مضطراً في مسألة خلود النفس وغير مستقر على رأي واضح فيها، فهو يقول (شأن الخير في الحقيقة أن يكون ينال بالاختيار والارادة وكذلك الشر وإنما يكون

بالإرادة والاختيار)[1] وفي هذا تصريح واضح يجعل الإرادة والاختيار المصدر الأول والأصيل للسلوك الخلقي إلا أن هذا التصريح يتعارض مع ما سبق عرضه عن الإرادة والعقل والخير بالذات عنده.

أما ابن سينا فيختلف عن الفارابي بالنسبة لهذه المسألة، حيث جعل الاختيار للنفس الحيوانية في الإنسان وليس خاصية للنفس الناطقة كما أسلفنا، وأثبت خلوداً لذاتها، ولم يشترط لخلودها حصولها على الكمال النوعي وأساس ذلك عنده، إن النفس جوهر مفارق لا تقبل الفساد و يسوق ابن سينا لذلك حججه العشر المعروفة[2].

وأهمها دليله الذي يبنيه على أساس أن النفس حاملة للمعقولات فلا يمكن إلا أن تكون معقولة، وبذلك لا تكون مادة، بل يجب أن تكون جوهراً، حتى تكون صالحة لحمل المعقولات[3].

ومن حججه أيضاً قوله بأن الجسم يشيخ و يضعف والعقل ينضج و يقوي مع الكبر، مما يدل على أن النفس جوهر مفارق حال في البدن وليس منه، وقد يبتر من الجسم عضو من أعضائه، ولا يتبع ذلك نقصان الذات.

ومن أشهر هذه البراهين برهان الرجل المعلق في الفضاء أو برهان الرجل الطائر، يقوم هذا البرهان على أساس افتراض تجريد الإنسان من حواسه جميعاً بتصور إنسان معلق في الفضاء. بحيث تكون أعضاؤه غير متلامسة فلا يرى ولا يسمع ولا يحس ولا يلمس، وفي هذه الحالة كما يقرر ابن سينا تغفل هذه الذات (عن كل شيء إلا عن ثبوت آنيتها)[4]

و بناء على اعتبار النفس جوهراً مفارقاً فإنها تكون خالدة بذاتها لأن (كل ما لا مادة فهو غير قابل للعدم أصلاً ولا للسكون)[5] ومن ثم فالنفس الإنسانية أو

---

(١) الفارابي ــ آراء ص ٩٧.

(٢) ابن سينا ــ رسالة في السعادة ص ٢.

(٣) ابن سينا ــ رسالة في السعادة ص ٦.

(٤) ابن سينا ــ الإشارات جـ ١ ص ١٢١ وكذا الشفاء ص ١٨.

(٥) ابن سينا ــ صحوبة في أمر الميعاد ص ١١٠.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

العقل (غير قابل للفساد فإذن هو بعد الموت ثابت)[1] وحيث نفي عن النفس الفساد والسكون وأثبت لها البقاء بعد الموت، فإنه يبني على ذلك كونها دراكة، وبالتالي فهي إما تكون متلذذة أو متألمة (فإن النفس في الحياة الثانية إما مستريحة أو متلذذة أو متألمة)[2] ثم ينتهي إلى أن المستريحة متلذذة فيجعل حال النفس اثنين حال شقاوة وحال سعادة (والألم السرمدي شقاوة واللذة السرمدية الجوهرية غير المستوية سعادة، فالنفس بعد الموت إما شقية وإما سعيدة وذلك هو المعاد) وهكذا يختلف ابن سينا عن الفارابي وعن أرسطو، ويجعل مصير النفوس بعد الموت أقرب لمصيرها في الإسلام وإن كان كغيره من الفلاسفة السابقين ــ وبخاصة اليونانيين ــ يرى في تصوير الآخرة ما يتناسب مع مذهبه الفلسفي وإن بدا متعارضاً مع ما تعارف وأجمع عليه العلماء في الإسلام.

والسؤال الذي يهمنا في مسألة خلود النفس عند ابن سينا هو: هل تتوقف مصائر النفوس على أفعالها الحرة المختارة فتكون هذه المصائر بيد كل إنسان؟ ومن ثم تثبت حرية الإنسانية ولا يتعارض الجزاء الأخروي مع العدالة الالهية، أو أن هذه المصائر تتوقف على أمر خارج عن نظام الفاعلية الإنسانية كما هو الحال عند الفارابي؟

يتحدث ابن سينا عن نظرية الصراع بين النفس والبدن، ويكلف الإنسان بتغليب نفسه الناطقة على سائر قواه النفسية، لاخضاع البدن، لأن سعادة (النفس في كمال ذاتها من الجهة التي تخصه هو صيرورتها علماً عقلياً، وشقاوتها من جهة العلاقة التي بينها وبين البدن)[3].

وذلك لا يتم إلا إذا أذعن البدن للقوى الحيوانية وأذعنت القوى الحيوانية للنفس الناطقة، وبذلك تتلقى النفس الفيض من العقل الفعال، ويحدث لها كمالها وسعادتها في الدنيا وبعد الموت.

أما إذا خضعت النفس للبدن وللقوى الحيوانية (حدث في الناطقة هيئة وأثر انفعالي ورسخ في النفس الناطقة)[4] أي أن العلاقة القوية للنفس الناطقة مع

(١) ابن سينا ــ صحوبة في أمر الميعاد ص ١١١.
(٢) ابن سينا ــ صحونة في أمر الميعاد ص ١١١.
(٣) ابن سينا ــ تسع رسائل ص ١٠٤.
(٤) ابن سينا ــ تسع رسائل ص ١٠٥.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

البدن تجعلها منصرفة إليه شديدة الاهتمام به وشأن هذه النفس أن تكون بعد مفارقة البدن (قريبة النسبة من حالها وهي فيه)[1] وذلك هو تصوره للشقاء الأ بدي .

وهذا يعني أن ابن سينا يجعل دوراً للأخلاق وللإرادة في مصير النفوس ولكنه أيضاً كالفارابي يجعله دوراً محدوداً ثانو ياً بينما يجعل دور العقل والمعرفة والفلسفة هو الأساس حيث يربط بين استعلاء النفس الناطقة على القوى الحيوانية بتلقي الفيوضات من العقل الفعال ، أما دور الإرادة فيتمثل في إخضاع الشهوات للعقل الذي يعتبر شرطاً لتلقي الفيوضات من العقل الفعال ، ونظراً لأن ابن سينا يخالف بين مصائر النفوس بعد الموت فيجعل بعضها شقياً و بعضها سعيداً ، فإنه يكون قد أثبت الخلود للنفس باعتبارها عقلاً مفارقاً بصرف النظر عن السعادة والشقاوة ومن ثم أصبح الطريق أمامه مفتوحاً لربط الشقاوة أو السعادة بالسلوك الخلقي ، وذلك ما يتوافق مع تصور الحياة الآخرة في الإسلام ، حيث تترتب على السلوك الخلقي أولاً وأخيراً ، إلا أن ابن سينا كان أكثر إخلاصاً لمبادىء فلسفته وتمشياً معها إذ قرر أن السعادة والشقاوة مرتبطة بالتعقل وليس بالسلوك الخلقي .

والمستفاد من النص السابق أن الذي يعوق النفس عن صيرورتها عالماً عقلياً هو غلبة الشهوات على النفس الناطقة ، ومن ثم جعل الأساس هو التعقل وجعل للسلوك الخلقي دوراً مساعداً يتمثل في كونه عاملاً مساعداً للنفس الناطقة لتلقي الفيوضات من العقل الفعال ، وذلك بتغلبها على القوى الحيوانية .

ولا يختلف في ذلك مع الفارابي ولكن من الإنصاف لها أنهما جعلا للإرادة والاختيار دوراً مشاركاً لدور العقل في اكتساب الأفعال الخلقية و بالتالي في تحديد المصير الأخروي . الأمر الذي لم يكن واضحاً وثابتاً عند أرسطو.

بيد أن الإنصاف يقتضي أيضاً منا القول بأنهما كانا يونانيين قلباً وقالباً وليست في نظريتهما الخلقية من العناصر الإسلامية إلا القليل الذي لا شأن له .

---

(١) ابن سينا ــ نفس المصدر والصفحة .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

١٢ ـــ الذات الإنسانية بين الضرورة والحرية

يتحدث الفارابي عن الفضائل كسبيل لتحصيل السعادة الفردية والسعادة الإجتماعية و يصنفها إلى عدة أنواع: هي الفضائل النظرية أي العلوم والخلقية ثم العملية و يوافقه على ذلك ابن سينا وهذا الترتيب يتمشى مع مذهبهما في إعلاء العقل على الإرادة، والفكر على الاختيار، حيث جاءت الفضائل النظرية والفكرية مقدمة على الخلقية العملية [١].

والسلوك الخلقي هو الذي يلحق بفاعله ـــ كأثر ضروري له ـــ ذماً أو حمداً.

وأفعاله ثلاثة أنواع:

الأولى: أفعال عضوية وهي التي لا تتم إلا بالأعضاء الجسدية.

والثانية: نفسية و يسميها الفارابي (عوارض النفس وذلك مثل الشهوة واللذة والفرح والغضب والخوف والشوق والرحمة والغيرة وأشباه ذلك)[٢].

والثالث: (لا يخلو الإنسان عنها في وقت من أوقات حياته)[٣].

ولكن الفعل الخلقي سواء كان عضوياً أو نفسياً أو فكرياً، لا بد أن يكون جميلاً أو قبيحاً خيراً أو شراً بالضرورة (والسعادة ليست تنال إلا بالأفعال الجملية)[٤]، بشرط أن تكون صادرة من الإنسان طوعاً باختياره وبشرط أن يكون ذلك منه (في كل ما يفعله وفي كل زمان حياته بأسره)[٥]، وكذلك الشقاوة (تلحق الإنسان بفعله للأفعال القبيحة طوعاً ويختارها في كل ما يفعل في زمان حياته بأسره)[٦].

---

(١) الفارابي ـــ كتاب تحصيل السعادة ص ١.

(٢)و (٣) الفارابي ـــ التنبيه على سبيل السعادة ص ٥.

(٤)و(٥)و(٦) نفس المصدر ونفس الصفحة.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ومن ثم فإن الفارابي وكذا ابن سينا قد تصور النفس الإنسانية تصوراً (حركياً) وليس ثابتاً ساكناً. حيث أنهما أثبتا أسبقية وجود الإنسان على ماهيته، ثم قررا أن تحقق الماهية النوعية هو الكمال الإنساني وليس بالضرورة أو بمقتضى الطبع والحيلة ــ يصير الإنسان حتى كماله الأول إلى كماله الأخير. بل بالتعقل والفلسفة والحكمة أو بممارسة النطق أولاً ثم سلوكه الخلقي العملي ثانياً.

وذلك يتطلب في الإنسان مجاهدة وسعياً نحو تحرير ذاته بذاته والرقي بها إلى مستوى كماله المنشود. ومعنى ذلك أن تحقيق ماهية الإنسان متوقف عليه وبالتحديد على نفسه الناطقة وتعقلها، وعلى العقل الفعال ثم على إرادة الإنسان واختياره للفضائل دون الرذائل.

ولكن ما هو موقف الإرادة الإنسانية من الرذائل والفضائل، وكيف يفهم الفارابي وابن سينا الاختيار، وما هي الأسس النفسية التي يقوم عليها الاختيار الحر الصحيح؟

وهل الإرادة خاضعة ومحكومة حين تختار لضرورات نفسية وفكرية وغيبية أو هي عند الفارابي محررة من كل هذه الضرورات أو من بعضها؟

أما بالنسبة للضرورة النفسية فقد حاول الفيلسوفان تخليص الإرادة منها حين أثبتا حياد القوى النفسية الرئيسية الثلاثة بالنسبة للحسن والقبح من الأفعال وقررا أن كلا منها قوة مجردة عن القبيح والحسن.

ومن ثم يذهب الفارابي إلى أن طبيعة النفس ليست خيرة، كما أنها ليست شريرة، بل هي محايدة حيث أن الشر والخير بالنسبة لها ممكنان ومتكافئان، ومن ثم فالخير مكتسب وليس فطرياً في النفس الإنسانية وكذلك الشر مكتسب وليس من طبيعتها.

فقوى النفس الثلاث إذن محايدة تنقل (الأفعال الجميلة، وتلك القوى بعينها تفعل الأفعال القبيحة والأخلاق كلها: الجميل منها والقبيح هي مكتسبة)[1].

ولكن هذه الحالة الفطرية المحايدة للنفس لا تظل كما هي، بل تتحول إلى

(١) ابن سينا ــ تسع رسائل ص ١٠٢.

حال أخرى، يقول الفارابي (ثم يحدث بعد ذلك للإنسان حال أخرى بها تكون هذه الثلاثة على أحد أمرين فقط: أعني إما على جميل ما ينبغي فقط، وإما على قبيح ما لا ينبغي فقط)[1] كما يثبت الفارابي أن هذه الحال الجديدة على طبيعة الإنسان مكتسبة بقوله (فإنها إنما تحدث باكتساب من الإنسان لها)[2] وهذا الموقف لا يعطينا الإجابة النهائية بالنسبة لموضوعنا، ولكنه يسلمنا إلى سؤال آخر، وهو كيف يكتسب الإنسان الخلق الجميل أو القبيح وكيف تتكون ملكة كل منهما عند الإنسان.

أو كيف يمكن أن ينتقل الإنسان من خلق إلى آخر أي من الجميل إلى القبيح؟. يصرح الفارابي أن الإنسان إذا لم يكن قد حصل لنفسه خلقاً بعد، وما زال في مقتبل عمره على الحياد بين الخلقين (فإنه يستطيع أن يحصل لنفسه خلقاً)[3]. أو كان على أحد الخلقين (فإنه يستطيع أن ينتقل بإرادته إلى ضد ذلك الخلق)[4] فالإرادة المختارة هي الأساس إذن في اكتساب خلق ما: قبيح أو جميل، ثم هي أيضاً أساس الانتقال من القبيح إلى الجميل بالتوبة والاقلاع وسلوك الفضيلة بدلاً من الرذيلة أو العكس.

ولكن ليس الأمر متوقفاً على مجرد تجربة واحدة يختار فيها الإنسان الخير ويمارس بها الفضيلة مرة واحدة، ثم بعد ذلك يوصف بأنه فاضل، والعكس أيضاً، بل الأمر يتطلب المداومة والتكرار والاعتياد. فالعادة هي السبيل إلى اكتساب الخلق إن خيراً أو شراً وهي عند الفارابي (تكرير فعل الشيء الواحد مراراً كثيرة — زماناً طويلاً في أوقات متقاربة)[5]. والسبيل الإجتماعي للحصول على العادة الجميلة، وتكوين ملكاتها في النفس الإنسانية، هو التربية (والدليل على أن الأخلاق إنما تحصل عن العادة ما نراه يحدث في المدن فإن أصحاب السياسات إنما

---

(١) الفارابي — التنبيه على سبيل العادة ص ٦.

(٢) الفارابي — التنبيه على سبيل العادة ص ٦-٧.

(٣) المصدر السابق ص ٩ وكذا ابن سينا: تسع رسائل ص ١٠٢.

(٤) المصدر السابق.

(٥) يتفق ابن سينا مع الفارابي ليس في المفهوم فقط بل أنه ينقل العبارات والألفاظ في هذا الموضع كاملة.

يجعلون أهل المدن أخياراً بما يعودونهم من أفعال الخير)[١].

ولا شك أن منشأ العادة هو الاختيار، وأساسها الإرادة، ومن ثم ينتهي الفارابي وابن سينا صراحة إلى تقرير وإثبات مشاركة الإرادة المختارة العقل النظري في الأفعال الإنسانية، فيجعلا الاختيار فعلاً إنسانياً على عكس تصريح ابن سينا من قبل بأنه فعل حيواني وذلك بقوله (و ينبغي أن نعلم أن الأنفس الإنسانية ليس فعلها الذي يختص بها إدراك المعقولات فقط بل لا بمشاركة البدن أحوال أخرى يحصل بسببها سعادات وذلك إذا كانت تلك الأفعال سابقة إلى العدالة أو تتوسط النفس بين الأخلاق المتضادة)[٢].

ومن ثم فهو يؤسس السلوك الخلقي على العادة و يؤصل العادة بالاختيار وليس يعني هذا اعتباره الاختيار أساس الفعل الإنساني كله، بل هو أساس الفعل الخلقي فقط أما العمل الإنساني الأول فهو الإدراك العقلي، وذلك لأن العادة عند الفارابي وابن سينا مصدرها التربية وهذه الأخيرة محكومة في المجتمعات المختلفة ومقررة بالتميز والعقل (ولما كانت العادات إنما تنالها متى كانت الأشياء الجميلة، إنما تصير لنا فنية بصناعة الفلسفة فلازم ضرورة أن تكون الفلسفة هي التي تنال بها العادة فهذه هي التي يحصل لنا بها جودة التميز)[٣].

والذي يمكن أن تخرج به من هذا كله هو أن العلاقة بين العقل والإرادة أو المعرفة والأخلاق مضطربة وغامضة عند الفارابي وابن سينا، حيث يشعر الدارس هذه القضية عندهما إنهما يوحيان إليه بأهمية الإرادة والاختيار ويجعلان لها دوراً إنسانياً و يرتفعان بالقيم الخلقية إلى مستوى يقرب من المعرفة أحياناً، إلا أنهما لم يستطيعا بسبب الأصول الميتافيزيقية والطبيعية اليونانية للمذهب أن يرتفعا بها إلى مستوى المعرفة صراحة حيث ظل العقل دائماً هو الأعلى والقائد للإرادة والموجه للاختيار بمعنى الآخر والمسيطر وليس بمعنى المرشد الناصح فقط.

ومن ثم لم تحرر الإرادة عندهما تحرراً كاملاً من الضرورات العقلية وإن كان

---

(١) الفارابي ـــ التنبيه على سبيل السعادة ص ٢٠ وكذا تسع رسائل ابن سينا ص ١٠٢.

(٢) ابن سينا ـــ تسع رسائل ص ١٠٣.

(٣) الفارابي ـــ آراء.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يبدو لنا أن الفارابي وابن سينا قد حرراها تماماً من الضرورات الجسدية والنفسية الأخرى. أما عدم تحررها من العقل فيكمن في آن مفهومها للاختيار هو أن يكون عمل الإرادة موافقاً للحكمة والفلسفة وليس في مجرد ترجيح الإرادة لأحد الضدين على الآخر.

فحقيقة الاختيار تتوقف عندهما على النتيجة وليس على مجرد عملية الترجيح الإرادي، وعلة ذلك عندهما أنهما لا يعتبران العقل مجرد وسيلة عندهما بل وغاية قصوى للإنسان فهما يقرران في أكثر من موضوع أن التعقل هو الغاية التي يسعى إليها الإنسان بكل وسيلة، فالتعقل هو السعادة الإنسانية بعينها، والسعادة ليست شيئاً آخر سوى أن يصير الإنسان عقلاً خالصاً. وهذا هدف للإنسان يوناني محض وبعيد كل البعد عن الهدف الإسلامي من وجود الإنسان.

وهذا مرتبط بمفهومها للكمال الأخير للإنسان (وهذا الكمال هو العقل بالفعل)[1] الذي يتحقق في الإنسان بصيرورة متسامية ينتقل بها من كونه عقلاً بالقوة ليصبح عقلاً بالفعل[*] فيصبح الإنسان عقلاً وعاقلاً ومعقولاً كالعقل الفعال أو كالعقول المفارقة يختلف عنهم في الدرجة الوجودية فربما اتحد العقل الإنساني الفردي بالعقل الفعال فيصيرا شيئاً واحداً ولا يتحقق له ذلك إلا بالتعقل والتفلسف عندئذ يصبح الإنسان صالحاً ومستعداً (للاتصال بالمفارق الباقي الثابت فهي (أي النفس) تتصل بالعقل بعد المفارقة)[2].

أي يصبح الإنسان عقلاً مفارقاً.

ولما كان الفارابي وابن سينا يذهبان إلى أن العقول المفارقة هي الملائكة، فإنهما يقرران أن الفيلسوف بعد الموت يحيا فيما فوق فلك القمر كالملائكة. أو هو يصبح ملاكاً بالفعل، ومن ثم ينتهي مفهوم الجمال الإنساني عندهما بالارتقاء من الإنسانية إلى الملائكية (فإذا حصلت القوة الناطقة عقلاً بالفعل، صار ذلك شبيهاً بالأشياء المفارقة، يعقل ذاته هي بالفعل عقل، وصار المعقول منه هو الذي يعقل

---

(١) الفارابي — المفارقات ص ٨.

(*) وفي رسالة العهد يعاهد ابن سينا الاله بتزكية نفسه بمقدار ما وهب لها من قوتها ليخرجها من القوة إلى الفعل عالماً في عوالم العقل (رسالة العهد ص ١ ابن سينا) وهذا ضلال مبين.

(٢) الفارابي — المفارقات ص ٨.

منه، و يكون حينئذ جوهر بالفعل أي يكون معقولاً من جهة ما يعقل فيكون العقل والمعقول والعاقل فيه شيئاً واحداً بعينه، فبهذا يصير في رتبة العقل الفعال وهذه الرتبة إذا بلغها الإنسان كانت سعادته)[١] وتلك هي قمة النفس الإنسانية وماهيتها الحقيقية تتحقق حين تمارس سعادتها بعد الموت (فتكون من جنس سعادة المفرقات)[٢].

فالإنسان حين يمارس التعقل بالتميز الجيد أي بالفلسفة، فإنه يمارس إنسانيته ويمارس وجوده الذاتي كإنسان. ومن ثم يحقق ماهيته و يصل إلى سعادته القصوى (ولما كانت الخيرات التي هي للإنسان بعضها أخص وبعضها أقل خصوصاً، وكان أحض الخيرات للإنسان عقل الإنسان، إذ كان الشيء الذي صار به الإنسان هو العقل، ولما كان ما يعتبره هذه الصناعة من الخيرات عقل الإنسان صارت هذه الصناعة تفيد الخيرات، التي هي أخص الخيرات بالإنسان)[٣].

فالتعقل هو الخير الإنساني بالذات والفلسفة هي السبيل إلى السعادة. ومن لم يحصل على الفلسفة فهو عن طريق السعادة الصحيح واختياره باطل، لأن كل الناس يتوخون الخير و يطلبونه و يسعون إليه رغبة منهم في الحصول على السعادة (أما السعادة هي غاية ما يتشوقها كل إنسان، وإن كل ما ينحو بسعيه نحوها فإنما ينحوها على أنها كمال ما فذلك ما لا يحتاج إلى بيانه إلى دليل)[٤].

فالكل يختارون الخير بالضرورة ولكن الأ راذل منهم والأشرار يخطئون السبيل إليه لفقدانهم التعقل والتميز الجيد وهذه النتيجة تعني أن الفلاسفة هم المختارون وحدهم من بني البشر، وأنهم بما يملكونه في التميز الجيد دون غيرهم هم الأحرار فقط.

وأما الأشرار والرذائل منهم ليسوا أحراراً ولا مختارين وهم يفعلون الشر ظناً منهم أنه خير حيث يطلب بعض الناس الخير في الثروة والبعض في الملذات، والبعض في السلطة وهكذا وكل هذه السبل لا توصل إلى سعادة الإنسان وخيره

---

(١) الفارابي ـــ السياسات المدنية ص ٧.

(٢) الفارابي ـــ المفارقات ص ١٤.

(٣) الفارابي ـــ التنبيه على سبيل السعادة ص ٢٢.

(٤) نفس المصدر السابق ص ٢.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الحقيقي الذي هو التعقل والتفلسف.

ولا شك أن في هذا تجاهل تام لنصوص القرآن والسنة بهذا الخصوص وهو كفر بواح.

والخلاصة أن الفارابي وابن سينا يثبتان الإرادة والاختيار للإنسان وإن كانت الإرادة المختارة في حاجة – لكي يصح اختيارها – للعقل والمعرفة – إلا أنهما يثبتان الاختيار للإنسان صراحة على أي حال.

نخلص من ذلك إلى أن الذات الإنسانية عند الفارابي وابن سينا ديناميكية أو ليست ذاتاً استاتيكية، وتقصد بذلك أن الإنسان لا يولد بكل مقومات إنسانيته كاملة ثم تنمو وتكبر هذه المقومات من الطفولة إلى الرجولة ثم إلى الكهولة بطريقة آلية حتمية بحيث ينتهي وجوده الطبيعي إلى الوصول به إلى كماله النوعي كإنسان بمقتضى الجبلة بل أن الإنسان يولد بقوى واستعدادات تجعله صالحاً ومهيئاً لاكتساب الإنسانية، وتجعله أيضاً مهيئاً لفقد الإنسانية.

أي أن الطفل يولد وهو يحمل معه إمكانية ارتقائه إلى الإنسانية وإمكانية تسفله عنها. وليس يحمل معه الإنسانية كاملة. فالإنسانية أمر احتمالي بالنسبة لبني البشر، وهي بمثابة القمة العالية، والفرد كادح إليها كدحاً فهو إما ملاقيها وفائز بها وحينئذ يتحدد وجوده بماهيته و يتحقق كماله النوعي. وإما مخفق في الوصول إليها كلية فلا يرتقي عن مستوى الحيوان وإما قاطع إليها شوطاً، دون الأشواط المطلوبة، ومن ثم يكون قد حقق من إنسانيته بالقدر الذي قطعه إليها. فمن الممكن أن يحقق الإنسان بعضها أو لا يحقق منها شيئاً على الإطلاق أو يحققها كاملة. والفيلسوف فقط هو الذي يحققها كاملة (*).

ومن ثم ترتفع الإنسانية كأعلى قيمة ومطلب وغاية في حياة الإنسان، وترتفع الوسائل الموصلة إليها بارتفاع هذه الغاية القصوى. ولو جعل الفارابي وابن سينا الوسيلة المباشرة إليها الأخلاق لارتفعت القيم الخلقية فوق كل القيم، ولو أوكلا تحقيق هذه الغاية إلى إمكانيات الإنسان وذاته فقط دون عوامل أخرى – كالعقل

(*) وفي هذا كفر لأنه ارتفاع بقيمة الفيلسوف فوق قيمة النبي والرسول والصديق والشهيد.

الفعال ــ لكانت الإنسانية عندهما حرية وسعيا إليها بالحرية ولكنهما جعلا سعادة الإنسان في التعقل وقررا حاجة الإنسان إلى فيض العقل الفعال على نفسه الناطقة حتى يحقق ذاته فأصبح تحرير الإنسان لذاته ليس موكولاً لذاته وكامل حريته، بل موكولاً إلى عامل غيبي ميتافيزيقي هو العقل الفعال، وهو خرافة ليس لها وجود حسب عقيدة التوحيد الإسلامية.

حقاً لقد حاول الفارابي وابن سينا أن يخلصا الإنسان من الضرورة النفسية والضرورة الجسدية وكلفاه بمناهضة الاثنين إعلاء واستعلاء للنفس الناطقة، لا لكي يتم بهذا الاستعلاء تحرره تماماً، وتحقيق كماله كإنسان، وإنما لكي يصبح بعد ذلك صالحاً ومؤهلاً لتلقي الفيض من العقل الفعال.

ومن ثم يمكن القول أن الفارابي وابن سينا لم يستطعا تخليص الإنسانية وتحريرها من الضرورة الميتافيزيقية المتمثلة في مفهومهما للقضاء والقدر، بل أن هذه الضرورة كما سنرى بعد ستعيد النفس الإنسانية تحت جبرية ثقيلة هائلة ليست ميتافيزيقية فقط، ولكنها أيضاً طبيعية ونفسية، كما سيظهر لنا أن ما فعله الفارابي وابن سينا حيال تخليص الإنسان من الضرورتين الطبيعية والنفسية، كان مجرد محاولة غير ناجحة.

و يكفي أن نقرر هنا أن الفارابي وابن سينا حينما جعلا الإنسانية هدفاً أسمى لبني البشر ورسما الطريق للوصول إليها، لم يدلا في الواقع إلا على سراب بقيعة. لأن الإنسان إذا ما تحقق هدفه وكاد يصل إلى إنسانيته إذا به يفقدها ليصير ملكاً أو عقلاً فعالاً.

لقد فات المتفلسفين أن الله عز وجل أسجد للإنسان ملائكته فجعل الإنسان بما هو إنسان أفضل وأكرم عنده من الملائكة ومن ثم فقولهما ليس سموا بالإنسان وارتفاعاً به. لأن الإنسان حين يفقد ذاته الإنسانية يكون قد فقد سر التكريم الذي كرمه الله به وفضله على كثير ممن خلق تفضيلاً.

ولكن أنى لهما أن يدركا ذلك وقد تركا القرآن الكريم وراءهما ظهرياً وتوجها بقلبيهما وعقليهما للفكر اليوناني الوثني.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

١٣ ـ عناصر مشكلة الحرية عند الفارابي وابن سينا

لقد وجدت عناصر مشكلة الحرية كاملة عند الفارابي وابن سينا. فهما أولاً يقولان بجبرية كونية وليس جبرية إلهية فقط. وهذه الجبرية تتمثل في تصورهما للوجود أو نظام الكون وترتيب الكائنات على نحو يجعل فعل الاله صادراً منه على سبيل اللزوم، كما أن العالم يسوده النظام بفعل جبرية إلهية متمثلة في الترتيب والناموس العام الصادر مع الفيض، وفي نفس الوقت قرر الفيلسوفان حرية الإنسان واختياره وجعلا هذا الاختيار أحد مقومات السلوك الخلقي عند الإنسان والأصل الثاني له بعد التعقل، ومن ثم يتعين عليهما بيان مفهوم الاختيار الإنساني وحدوده ومدى جدواه في ظل هذه الضرورة الكونية، المتمثلة في حزم صارم وخطة كونية مسبقة، تشمل كل ما يحدث وما سيحدث في الوجود.

والعنصر الثاني من عناصر مشكلة الحرية في فلسفة الفارابي وابن سينا هو ما يقرر أنه من سلوك محدد معين يوصيان به وعلى الإنسان فعله للفوز بالسعادة الأبدية، وهذا قريب من التكليف في الأديان أو هو تكليف فلسفي، وهذا العنصر يتصادم مع الضرورة الكونية لأنه أول ما يرد إلى الذهن حيال ذلك: أنه إذا كان الإنسان ككل شيء في الكون قد قدر وجوده ورتبت أفعاله في الحياة ترتيباً جبرياً لازماً، فلم التكليف؟ وهل هذا التكليف مع هذه الضرورة الكونية في وسع الإنسان أم لا؟.

ومن ثم فالجبر والاختيار موجودان في فلسفتهما، فكيف وفق الفارابي وابن سينا بين الجبر المتمثل في القدر وبين الاختيار المتمثل في التكليف حيث لا يجوز القول به إلا في ظل الاختيار.

ثم يأتي ذلك السؤال عن مصير الإنسان الأخروي في ظل القدر الصارم هل يتفق هذا المصير مع العدل الالهي أو يتعارض معه؟ لأن الضرورة الكونية تعني

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وضع الإنسان في مواقف حتمية لا يستطيع معها إلا أن يسلك ما يسلكه بناء على مقدمات ليس له حيالها اختيار. فهل يكون مصيره السرمدي موافقاً للعدل أو معارضاً له؟ لا شك أنه يتحتم على المتفلسفين بيان ذلك.

وترد بعد ذلك مشكلة الشر في الوجود وعناصر هذه المشكلة موجودة في فلسفتهما بشكل بارز وحاد. حيث يحاول كل منهما أن يجد لها الحل المرضى للعقل، وقد سلكا لذلك منهجين مختلفين، إلا أنهما لم يكونا موفقين حيث ترددا بين نسبة الشر إلى الاله من ناحية، وبين رفض نسبته إليه من ناحية أخرى، وذلك تحاشياً لالزامات تلزمهما نتيجة القولين.

لقد كان لابن سينا وحده التصدي لهذه المشكلة، ومحاولة الإجابة على هذه الأسئلة، لأن المشكلة لم تبرز عن الفارابي بروزاً واضحاً، شأنه في ذلك شأن أرسطو. وربما كان ذلك بسبب عدم وضوح الاتجاه الخاص بالتوفيق بين مبادىء الفكر اليوناني، وبين عقيدة التوحيد الإسلامية، هذه المحاولة التي ظهرت بوضوح أكثر عند ابن سينا، ومن ثم كان على هذا الأخير الادلاء بدلوه في مشكلة كانت على أشدها بين مدارس وفرق الفكر الإسلامي وهي مشكلة القضاء والقدر.

إن مشكلة القضاء والقدر كانت بمثابة محل اختيار لمحاولة التوفيق بين الفلسفة والدين الإسلامي عند ابن سينا باعتبار أن مسألة القضاء والقدر هي محور العقيدة الدينية. ومن ثم فإن الاختلاف بين الفلسفة والدين في مسائل الألوهية والطبيعة والإنسان يستنتج بالضرورة اختلافات في مفهوم القدر بينهما، ولذلك حاول ابن سينا التدليل على أن هذه المشكلة بحلها موجودة في الفلسفة كما هي في الدين مستخدماً نفس التعبيرات والألفاظ الدينية بمفاهيم الفلسفة اليونانية. وذلك بقصد تثبيت محاولة التوفيق.

ولم يفعل ابن سينا ــ في الواقع، بمحاولته هذه ــ سوى أنه ألبس الأفكار والمفاهيم اليونانية أردية إسلامية، أو بمعنى آخر حاول أن يعطي مسميات الفلسفة اليونانية أسماء قرآنية وإسلامية، وعند هذا الحد فقط توقفت محاولته. حيث لم يأخذ من الإسلام إلا القشور بينما جعل المضامين والمفاهيم والمحتوى واللب من الفلسفة اليونانية. وهي فوق ذلك محاولة يبدو فيها التكلف ظاهراً.

ويكاد فكر ابن سينا يطابق تماماً فكر الفارابي على النحو الذي مر بنا في عناصر فلسفتها حيث لم يضع ابن سينا من الأفكار والمبادىء الرئيسية شيئاً جديداً، وربما اقتصر الجديد في طريقة العرض وعلى بعض الأفكار والحجج في المسائل الفرعية.

ولذلك فإن ما كتبه ابن سينا عن القضاء والقدر لا يعتبر تعبيراً عن رأيه الخاص في هذه المسألة بل هو تعبير عن مذهبه ومذهب أستاذه الفارابي لأنه في الحقيقة كما سنرى مستخلص من عناصر فكر الفارابي ومتوافق معها.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

١٤ ــ القضاء والقدر عند ابن سينا

يقرر ابن سينا أن ثمة أصلاً من أصول الإيمان في الإسلام يجب أن يظل سراً محجوباً عن العامة، و يعني به القدر، وهو يورد لهذا القول الغريب حديثاً نبو ياً غير موثوق يقول (القدر سر الله ولا تظهروا سر الله) ومع ذلك فهو يبادر بعد هذا القول الذي نسبه إلى النبي ــ دون سند ــ إلى إفشاء سر القدر مستهلاً كلامه بقوله (واعلم أن القدر ينبني على مقومات)(١): المقدمة الأولى تتلخص في أن الله عز وجل هو سبب كل ما سواه ومن ثم يكون (الله عالماً به ومدبراً له ومدبراً لكونه، بل كله بتدبيره وتقديره وعلمه وإرادته)(٢). و بالرغم من مخالفة هذا الكلام للمنطق، حيث لا تستتبع السببية «نسبه» العلم والإرادة والتدبير للسبب أو العلة بالضرورة، إلا أننا أخذنا الكلام على ظاهرة بدا لنا متوافقاً مع عقيدة المسلمين في القدر، لولا أن ابن سينا يسارع فيبين أنه يريد (بهذه الأوصاف ما يصح في وصفه دون ما يعرفه المتكلمون)(٣). وما يصح في وصفه عنده هو تفسير العلم والتدبير والتقدير من خلال مذهبه في الصفات وقدم العالم والفيض والصدور.

وعلى هذا الأساس يقرر ابن سينا المقدمة الثانية لاظهار سر القدر، وتتمثل في نظام العالم حيث يجب الاعتقاد ــ بناء على هذه المقدمة وحسب زعمه ــ أن العالم على أفضل نظام ممكن وأتم ترتيب واحكام، بالرغم من ظهور بعض الشرور والنواقص فيه. ولكن هذه الشرور والمفاسد والنواقص، هي جزء من نظام العالم، بما هو عليه، بحيث لو تصورناه بغيرها لما أصبح نفس العالم بصورة أفضل وأحسن وأكمل، بل أصبح عالماً آخر تماماً.

أما العالم الموجود الآن فهو أفضل عالم ممكن على الإطلاق ــ أي أن الفلاسفة

---

(١) ابن سينا: رسالة في سر القدر.

(٢) نفس المصدر ونفس الصفحة.

(٣) نفس المصدر ونفس الصفحة.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ومنهم الفارابي وابن سينا يقررون مبدأ ليس في الإمكان أبدع مما كان، و يفهمون هذه العبارة على إطلاقها.

و يعترف ابن سينا والفلاسفة بوجود الشر والنقص والفساد في العالم، بل بضرورة وجود ذلك كله، حتى يصرح ابن سينا بأنه لما كان يجب (أن يكون العالم مركباً على هذا الوجه والنظام، فإنه يجري في الإصلاح والفساد)[1] ومع ذلك بالموجودات (على أكمل ما يمكن أن يكون، وإنه لم يختلف عنها شيء من كمالها الممكن لها في نفس الأمر، ولو كان في الإمكان وجود أكمل مما هي عليه لما وجدت على غيره)[2] أي أنه يقرر وجوب وجود العالم على الوجه الذي هو عليه، وامتناع وجوده على غير هذا الوجه حيث هو أفضل وأكمل وجود ممكن.

وهذا القول مقبول من الناحية التحليلية إذ يفضي إلى أن الله جل جلاله قد أبرز العالم على أتم وأحسن ما يكون إلا أنه من ناحية أخرى يجعل أمام فعل الاله فعلاً واحداً ضرورياً و ينفي عنه الاختيار.

وذلك لأن فلسفة الفيض والصدور تقوم على أساس أنه ليس ثم ممكنات أمام الفاعلية الالهية، بل ممتنع وواجب، لأنه في حالة الايجاد لا يجوز للاله أن يوجد الموجود على النحو الذي يشاؤه هو كفاعل، بل على النحو الذي يجب أن يكون عليه الموجود كمفعول، وذلك هروباً من القول بإمكان إيجاد عالم أفضل مع عدم تحقيق الاله مما يؤدي إلى خلو خلقه وفعله من الدقة والاتقان والكمال.

ولكن هذا التصور في حد ذاته يتضمن إنكاراً لإمكانية وجود عالم كامل خالي من النقص والشر والألم كالجنة، أو وجود عالم نقيض له كالنار، وهذا ما سيصرح به ابن سينا بعد حين.

والقول بأنه «ليس في الإمكان أبدع مما كان» هو مقدمة من الفلاسفة يحاولون بها تبرير الايجاد على أتم وجه وتنزيه الله من ناحية، وتبريراً لوجود الشر من ناحية أخرى.

---

(١) المصدر السابق ص ٣.

(٢) ابن سينا: العرشية ص ١٦.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ونتيجة لمذهب الفلاسفة في الصفات ينتهي ابن سينا إلى تأويل للقضاء الالهي بالعلم، وذلك لتأويل الإرادة بالعلم فيقول (فينبغي أن تعرف من جملة ما عرفت أن قضاءه هو عليه المحيط بالمعلومات مبدعاته ومكوناته)(١)، (٥).

فهو يفهم القضاء بمعنى الخطة الكونية العامة الشاملة للموجودات والأحداث فائضاً من العلم الالهي المتمثل في العقل الأول الصادر عن الاله، ولما كان الاله هو الموجود المطلق فنه ما وجوده بغير وسط، وهو «العقل الأول» الذي وجوده إبداعي، وتتلوه العقول الفعالة، فذلك السلوك العقلي الآخذ من المبدأ الأول، وذلك الاثر الذي يسمى المعلول الأول يسمى قصداً أولاً وذلك لضرورة الترتيب الحاصل بغير وسط، وهذا هو الخير المحض الذي لا يشوبه شر البتة وهو المراد بالقضاء بلسان الشرع لأنه الحكم الثابت المستمر على سنن واحد وعلى هذا الترتيب ما حصل من العقول التالين له أولاً فأولاً)(٢).

ومعنى هذا أن ابن سينا يفسر قضاء الاله بعلمه الأول المتمثل في صدور العقل الأول منه بالفيض، وصدور العقول التالية من العقل الأول، وكل ذلك فعل واحد ثابت مستمر، وبنسبة واحدة، وبترتيب لا يتغير، لأن فعل الاله المباشر عنده لا يكون إلا واحداً ثابتاً لا يتغير.

ويزعم ابن سينا ــ بلا سند شرعي أو دليل عقلي ــ أن العقل الأول هو القلم الوارد ذكره في حديث الرسول ﷺ: (أول ما خلق الله القلم فقال له اكتب. قال رب وما أكتب قال أكتب مقادير كل شيء حتى تقوم الساعة)(٣) وهو يورده بتغيير في لفظه، حيث يقول (أول ما خلق الله العقل) ثم يورده صحيحاً (أول ما خلق الله القلم) ومن ثم يفسر القلم بالعقل، أي بالمفهوم اليوناني للعقل، محاولاً الإيعاز بأنه يستند إلى دليل نقلي، والذي صح عن رسول الله ﷺ بشهادة الرواة وعلماء الحديث(٥٥) هو قول الرسول عليه الصلاة والسلام «القلم» ولم يرد

(١) ابن سينا: العرشية ص ١٦.

(٥) يقصد بالمبدعات العقول المفارقة أو العالم المعقول وبالمكونات والأفلاك والصور.

(٢) ابن سينا ــ العرشية ص ١٨.

(٣) رواه البخاري ــ كتاب بدأ الخلق.

(٥٥) بمراجعة الحديث بالمعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي لفنسنك تبين وروده بلفظ القلم ولم يرد مرة واحدة بلفظ العقل.

ذكر «العقل» في أي رواية أخرى خاصة بهذا الموضع كما أن الاستنباطات التي يستخرجها ابن سينا من هذا الحديث الصحيح استنباطات باطلة وغير منطقية، وكذلك الاستنباطات التي يستخرجها من الحديث المحرف.

فهو أولاً يستدل من قول الرسول عليه الصلاة والسلام: «أول ما خلق الله القلم» إن الله عز وجل لم يخلق شيئاً مباشراً سوى القلم، أي أن القلم هوا العقل الأول الذي هو الموجود الوحيد في الوجود الذي أوجده الإله مباشرة ـــ حسب زعم الفلاسفة ـــ فهو يستدل بهذا الحديث وبتأويل القلم بالعقل الكلي على صحة نظرية الفيض والصدور التي تقوم على مبدأ الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وهو استدلال باطل، لأن الحديث الصحيح ينص على أن القلم أول مخلوقات الله عز وجل وليس الأول والأخير، كما ينص على أن الله عز وجل خلقه وأمره بكتابة مقادير كل شيء حتى تقوم الساعة، وحيث أن مفهوم القلم في اللغة هو ما يكتب به ليس أكثر، إذن الله عز وجل ومن ثم يكمن بطلان استدلال ابن سينا في اعتبار القلم فإن ما عليه القلم ودوره يتوقفان عند حدود كتابة المقادير وتدوينها على خالقاً لكل شيء في الوجود بعده والحديث ينص على كتابته لمقادير الأشياء وليس خلقه لها.

بينما نجد ابن سينا ينسب فيض العقول والسماوات والأرض بعد ذلك للقلم، فالقلم عنده خالق للموجودات وفاعل للأحداث، وليس كاتباً لمقاديرها، بينما تنص الآيات المحكمة وأحاديث الرسول الصحيحة على أن الله هو خالق كل شيء، وليس القلم كما يزعم.

حقاً لم يقل ابن سينا أن القلم يخلق أو يفيض ولكنه قال أن العقل الأول الذي صدر عن الاله صدوراً مباشراً هو فائض الكائنات كلها وهو بالضرورة قوله بأن هذا العقل أو القلم هو فائض الكائنات وخالقها. وهنا يفسر الخلق بالفيض ومن ثم فتفسيره القلم بالعقل الأول يستتبع يختلف ابن سينا والفلاسفة مع عقيدة القرآن اختلافاً صريحاً وواضحاً ويخرج عليها بكفر بواح.

ومرد هذا الاختلاف إلى اختلاف مفهوم العقل والقلم عند الفلاسفة وبين مفهوم كل منهما في الإسلام. حيث يوحد الفلاسفة بين العلم والوجود فيجعلون

العالِم (بكسر اللام) موجداً لما يعلمه بينما الإيجاد والخلق يكون بالعلم والإرادة والقدرة. فإذا كان العقل الأول عالم بكل ما في العالم فهو موجود لها جميعاً.

وتأويل القلم بالمفهوم الفلسفي للعقل تأويل باطل ومن ثم فزعم ابن سينا أن القلم هو العقل الأول وأنه قضاء الله زعم باطل، لأن القضاء يتم بعلم الله عز وجل وإرادته ومشيئته وقدرته وسائر صفات الأفعال. وهو يصرح بأن القلم ملك روحاني يقول (لا تظنن أن القلم آلة جمادية واللوح بسيط مسطح والكتابة نقش مرقوم، بل القلم ملك روحاني، واللوح ملك روحاني، والكتابة تصور الحقائق فالقلم يتلقى ما في الأمر من المعاني و يستودعه اللوح بالكتابة الروحانية فينبعث القضاء من القلم، والتقدير من اللوح. أما القضاء فيشتمل على مضمون أمره الواحد، والتقدير يشتمل على مضمون التنزيل، بقدر معلوم، ومنها يسنح إلى الملائكة التي في السموات، ثم يفيض إلى الملائكة التي في الأرضين، ثم يحصل المقدر في الوجود)[1].

و يفهم من هذا القول، أن القدر عند ابن سينا هو ما يفيض بعد ذلك عن العقول، فيفسر القدر بالفيض الثاني في الوجود أي بالقصد الالهي الثاني. فالقدر يفيض من القضاء حاملاً معه تناقصاً تدريجياً في الموجودات الفائضة والمتسلسلة بعضها عن بعض وهذا التناقص شر ولكنه شر بالعرض، ولازم لبيان الخير المطلق، ولا مناص منه إذ ليس في الإمكان أبدع مما كان، ولكن التناقص في الموجودات يتم في حدود غلبة الخير على الشر فيها، وهكذا حتى يصل الفيض إلى العلل والمعلولات في العالم الطبيعي أيضاً، حيث يفيض المعلوم عن علته.

و يتناقص الخير تدريجياً كذلك كلما هبطنا سلم الدرجات الوجودي في العالم الطبيعي، بشرط أن يكون الخير غالباً فيها على الشر أيضاً، مثال ذلك الأمطار والسيول والفيضانات فيها خير كثير للأحياء وشر قليل لبعضهم.

وهذا الشر لحكمة ومقصود ليتميز الاله والعقل الأول الصادر منه ـــ باعتبارهما خيراً محضاً ـــ عن سائر الموجودات وهذه المعلومات (الصادرة عن العقل الأول الجارية مجرى تفصيل الجملة الواقعة تارة والمرتفعة تارة أخرى، وهو المراد بلفظ

(١) ابن سينا ـــ رسالة في قوى النفس وإدراكاتها ص ٤٧.

القدر)[1] فالقدر عند ابن سينا هو الأخص والقضاء هو الأعم، وهو القصد الالهي الثاني ومعنى ذلك أن القضاء خير محض، والقدر خير وشر، مع أن القدر فيض من القضاء وفرع منه.

وليس القضاء شيئاً غير الوجود المتمثل في العقل الأول والعقول الثواني، وليس القدر شيئاً غير الوجود ذاته المتمثل في سائر الموجودات حتى موجودات العالم الطبيعي.

وكل ما بعد العقل الأول من الموجودات يشوبه النقص، ومن ثم فيه الشر بنسب تزداد كلما بعد الموجود عن العقل الأول، وازدادت بينهما الوسائط.

ولكن على أي حال لا يصل الشر في أي موجود من الموجودات ــ حتى موجودات العالم المحسوس ــ إلى الحد الذي يكون فيه غالباً على الخير أو حتى مساوياً له. فالتقدير الكوني يقوم على أساس تناقص الخير في سلسلة الأنواع الوجودية تدريجياً إلى الحد الذي يصبح فيه الخير غالباً على الشر في كل نوع موجود.

فالقضاء عند ابن سينا هو إبداع الاله للعقل الأول، والقدر هو فيض الموجودات من العقل الأول تباعاً في سلسلة الفيض بعضها عن بعض، وذلك حسب السنن والنواميس المودعة في العقل الأول والمبدعة من قبل الاله.

والأصل الفلسفي للتتابع هو حتمية صدور المعلول بعد علته، بحيث أن وجود العلة يستتبع بالضرورة المعلول، وهذا الأساس تخضع له الموجودات بل يذهب ابن سينا إلى أن القدر ليس شيئاً سوى هذه الحتمية (وأنه قدرة إيجاب الأسباب للمسببات، وأنه إذا وجد السبب وجد المسبب)[2].

والمبرر الذي يبرر به ابن سينا صدور العقل الأول عن الاله وجوباً ضرورياً كصدور المعلول الطبيعي عن علته، هو كون الاله بلا غاية من فيضه، فليس ثمة هدف للاله من وجود الموجودات عند الفارابي وابن سينا لأنهما ــ وسائر الفلاسفة ــ يصرون على نفس الغاية والقصد والعرض عن الاله في فعله، فقدره

(١) ابن سينا ــ العرشية ص ١٨.

(٢) ابن سينا ــ العرشية ص ١٦.

يعني تقدير وجود الموجود بوجود علته وجوداً لازماً حتمياً وليس ثمة غاية من وراء ذلك سوى وجود الموجودات بما هي عليه من الوجود.

ووجود العقل الأول من الاله حتمي وضروري، وفيض الاله للعقل الأول أيضاً حتمي وضروري عليه لانتفاء القصد والغرض، أي اللمية، ومن ثم يكون هذا الكلام اعترافاً صريحاً من ابن سينا بوجود ضرورة ما على فعل الاله، فليس صدور القدر منه ابتداء، لأن تفسير ابن سينا للقدر بأنه إيجاب الأسباب للمسببات، ثم رفضه استثناء فعل الاله من هذه السنة الكونية، يعني خضوعه له. وهذا يستوجب من المذهب بيان مصدر هذه الضرورة الكونية المتمثلة في القدر المفروض على الموجودات جميعاً بما في ذلك الاله.

والحق الذي نعرفه من القرآن في هذه القضية أن الاله إذا شاء فعل، وإذا شاء لم يفعل، وإذا شاء فعل بهذه السنة، وإذا شاء فعل بدونها أو بغيرها، ومن ثم يكون هو خالق القدر ومهيمن عليه وليس خاضعاً له.

وهذا المفهوم للقدر يستتبع نتائج خطيرة كتلك التي وقع فيها الرواقيون، منها أن الاله ليس بقادر على تغيير ما قدر أزلاً. ومنها أنه ليس بقادر على إيجاد عالم أفضل من هذا العالم أو إيجاد شيء أفضل من هذا الشيء. ومنها أنه ليس بقادر على تغيير ما قضى به قبل أن يصير في الوجود. وأنه قد قضى كل شيء في العالم، وترك كل شيء يحدث، ليس بمقتضى فعله المباشر، وتدبيره المستمر الدائم للكون، بل بمقتضى تدفق حلقات السلسلة الوجودية على الوجود، نتيجة لوجوب المعلول عن علته. وهذا يعني إبطال استمرار العناية والفاعلية وقصرها على البدء فقط، الأمر الذي كان يعيبه ابن سينا على الآخرين.

والمشاكل الفكرية المترتبة على مفهوم ابن سينا للقضاء والقدر تتمثل في القضايا الآتية:

الأولى: موقف الاله من الضرورة الكونية التي تحكم الكون كله والمتمثلة في ما أسماه ابن سينا بالقضاء الالهي المتمثل في العقل الأول. وهل يقدر الاله على تغييره أولاً؟ وماذا تكون العلاقة بين الاله والعالم في ظل هذا المفهوم السينوي للقضاء؟.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الثانية: موقف الإنسان من هذه الضرورة الكونية المتمثلة في القضاء ومن الجبرية الميتافيزيقية المتمثلة في القدر؟

وما معنى التكليف في ظل هذه الجبرية وتلك الضرورة؟

وكيف تثبت المسئولية الخلقية؟

وما معنى الحرية الإنسانية؟

وما مدى مشروعية الثواب والعقاب في الدنيا وعدلها في الآخرة في ظل الضرورة والجبرية؟

الثالثة: مشكلة الشر مفهومه ومصدره وتبرير وجوده؟ ذلك أن القول بأن الاله مصدر كل شيء وعلته بالضرورة يعني نسبة الشر إليه في الشر والنقص ضرورة وجودية لازمة لوجوده كما صرح ابن سينا بأن النهاية. وإذا كان العالم بهذا النظام هو أفضل عالم ممكن، وكان وجود (كل ما في الوجود فهو كما ينبغي) فلم يحاسب الشرير وهو كما ينبغي؟ و يكافأ المحسن وليس له فضل لذلك؟

وهل يبقى حسب هذا التصور محلا للقول بالنعيم والعذاب السرمديين كجزاء على التعقل والسلوك الخلقي للإنسان في الحياة؟

ومجمل المشكلة التي يواجهها ابن سينا هي قضية الجبر والاختيار على نحو ترتيب في صيغتها في الفكر الديني فهو إذا أثبت العذاب الأخروي مع إيمانه بحتمية نفاذِ القدر، فإن ذلك يتعارض مع وصف الاله بالعدل والكمال.

وإذا قال بحرية الإنسان فإن هذا يتعارض مع الضرورات الثلاث أو مع الضرورة الطبيعية المتمثلة في حتمية صدور المعلول عن العلة، و يتعارض أيضاً مع ما قرره من نظام كامل في العالم وضرورة وجود الشر، و يتعارض مع الضرورة الكونية العامة.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

١٥ ــ موقف الإنسان من الضرورة الكونية والقدر

أما بالنسبة للقضية الأولى فإن المذهب لا يجد حلاً للمشكلة الناجمة عن نفس قدرة الاله على تغيير القدر، لأن مذهب ابن سينا في القدر يلزم بنفي امكانية المحو والتغيير فيه بالتلطيف أو الزيادة أو النقصان، لأن الفارابي وابن سينا عندما قالا بأن الصفات هي عين الذات، جعلا الإرادة هي الذات وحيث أن القضاء والقدر بإرادة الاله أو هما ما يتم بالإرادة الالهية في العالم فإن أي تغيير فيهما يعني نسبة التغيير في ذات الاله ومن ثم فالقضاء والقدر أزليان أبديان كالاله. فلا يجوز التغيير فيهما بأي حال من الأحوال، ولو بإرادة الاله وقدرته بل لا يجوز أن يريد الاله هذا التغيير.

ومن ثم يكون الفارابي وابن سينا قد وقعا فما وقع فيه الرواقيون حيث جعلوا الاله هو القدر والقدر هو الاله فامتنع عندهم جواز التغيير.

ومن ثم قرر ابن سينا أن القضاء سنن ثابت لا يتغير ولو بالاله، حيث ينسب ذلك إرادات متعددة للاله ــ حسب زعم الفلاسفة وهذا ما يرفضونه.

ثم إن القدر لا يتغير حيث هو عبارة عن السلسلة الوجودية المرتبة المحكمة التي يأخذ كل موجود فيها موضعه بين سابق ولاحق، أو بين علة من ناحية وبين معلولة من ناحية أخرى، فلا يتقدم ولا يتأخر عن موضعه ولا يجوز للاله أن يفعل ذلك، ولا حتى أن يريد فعل ذلك، كذلك لا يقدر على تغيير القدر أو التحكم فيه حيث الصادر المباشر منه هو القضاء المتمثل في العقل الأول. أما القدر فهو عقل غير مباشر للاله، حيث يناشد كل علة معلولها في الوجود.

ومن ثم فإن لنزول الأمر الالهي من مرحلة القضاء إلى مرحلة القدر، معناه خروجه عن دائرة الفعل الالهي المباشر مما يفقد الاله إمكانية التغيير في المرحلة بين

القضاء و بين القدر، أي بين صدور الأمر ونفاذه.

و يفرق ابن سينا بين القضاء والقدر بقوله أن القضاء هو علم الاله (المحيط بالمعلومات مبدعاته ومكوناته)[1]. أما القدر فهو (إيجاب الأسباب للمسببات)[2]. (وأنه إذا وجد السبب وجد المسبب)[3]. فالكائنات جميعاً مرتبة في سلسلة منتظمة: علل تتبعها المعلولات، العلة الأولى أو السبب الأول، أي الاله علة وليس معلولا لأحد، وثمة معلول ليس علة لغيره، ثم سائر الموجودات أو الأنواع، هي علل من ناحية ومعلولات من ناحية أخرى. فالنوع الواحد من الموجوادت علة لما بعده ومعلول لما قبله، في السلسلة الوجودية، ونظراً لأن العلاقة بين العلة والمعلول تقوم على الحتمية فإن الموجودات موجودة عن الأول، ولكن (على ترتيب معلوم و وسائط لا يجوز أن يتقدم ما هو متأخر، ولا يتأخر ما هو متقدم)[4] بحيث تكون الموجودات على النحو التالي (الموجود الأول الذي صدر عنه أشرف و ينزل من الإشراف إلى الأدنى حتى ينتهي إلى الأحسن).

وأساس ذلك الترتيب هو استحالة وجود معلول بدون علته السابقة له في الوجود سبقاً ذاتياً لازمانياً.

كذلك يمنع وجود العلة دون أن يتبعها معلولها بالضرورة، كحلقة مجاورة للعلة في السلسلة الوجودية، وذلك الناموس الكلي العام الذي يخضع له الاله بذاته و بفعله عند ابن سينا لا يمكن أن يكون له استثناء و يستدل ابن سينا على ذلك بقوله تعالى ﴿ولن تجد لسنة الله تبديلاً﴾ وقوله تعالى ﴿ولن تجد لسنة الله تحويلا﴾[5] هذا بالنسبة لوجود الموجودات ومنها الإنسان، كذلك بالنسبة لوقوع

---

(١) ابن سينا ــ الرسالة الوسن ص ١٦.

(٢) نفس المصدر السابق.

(٣) نفس المصدر السابق.

(٤) ابن سينا ــ الرسالة الوسن ص ١٥.

(٥) مكمن الخطأ استدلال ابن سينا بهاتين الآيتين على عدم جواز تغيير الاله للسنن ونفي الخلق بغيرها، هو أن هذه السنن الدائمة هي سنة الله عز وجل ولذلك سنها الله عز وجل لنفسه فهي بأمره وسارية بارادته محكمة بقدره وفعله وليست حاكمة له وضرورة مفروضة على فعله. ومن ثم فمعنى الآية هو أننا لن نجد لسنة الله تبديلاً أو تحويلاً من دون الله عز وجل ولكن يجوز بل يحدث أن يبدل الله عز =

الأحداث والأفعال والتأثير والمؤثرات سواء من الإنسان أو عليه، وهنا يبرز أمامنا السؤال الهام وهو إذا كان الوجود كله محكوماً بهذه الضرورة الصارمة، ومنضبطاً بهذا النظام الحتمي ويقوم كله على قانون العلية الحتمي، فكيف يمكن اعتبار الإنسان حراً وما معنى الاختيار الذي يثبته ابن سينات للإنسان وما هي جدواه؟

وكيف يكون الإنسان مكلفاً رغم ذلك، وكيف يتوجه الفارابي وابن سينا بالدعاء وبالطلب من الاله وكل شيء قد رتب منذ الأزل ترتيباً لا مناص من وقوعه.

ثم يأتي السؤال الهام وهو لم يحاسب الإنسان بعد ذلك على عمله ويجازي أبدياً إذا كان عمله ككل شيء صادر كحلقة حتمية لمعلول سابق في سلسلة الوجود والأحداث والأفعال. وهذه المجموعة من الأسئلة تكون القضية الرئيسية الثانية بالنسبة لمشكلة الحرية عند ابن سينا.

يقرر ابن سينا أن التكليف ليس سوى ترغيب وترهيب والأول موجه لمن كان قد رتب قدره على أنه مطيع خير، والترهيب أيضاً ــ موجه لمن رتب قدره على أساس انتهائه عن المحرمات فيثبت (أن ما ورد به الأمر والنهي في العالم من أفعال المكلفين فإنما هو ترغيب لمن كان في المعلوم أنه يحصل في المأمور، والنهي تنفيرلمن كان في المعلوم أنه ينتهي عن المنهي) (١).

وهذا تسليم منه بالجبرية الصارمة على الإنسان حتى فيما كلف به من أعمال

= وجل سنته أو يحولها إذا شاء عز وجل ذلك بدليل احداث المعجزات على أيدي الرسل حيث هي مخالفة للسنن الالهية في الخلق. أما الفلاسفة وابن سينا فيؤولون الآيتين الكريمتين بمعنى أنه لا يجوز تبديل السنن أو تحويلها حتى لو أراد الاله ذلك، وهو بخلاف منطوق الآية حيث لم تنف الآية جواز التبديل على الله عز وجل، وإنما نفت أن يجد المخاطب وهو رسول الله ﷺ المبدل أو المحول الذي يبدل ويحول. فالنفي ليس منصرفاً إلى وقوع التبديل وكذلك ليس منصرفاً أيضاً إلى نفي المبدل على الإطلاق، ولكنه منصرف إلى نفي أن يجد الرسول ﷺ المخاطب وبالتالي أي بشر يخاطب بالقرآن من يبدل سنة الله، فنفي المبدل ليس منصرفاً إلى الله عز وجل. وهذا المعنى، الذي يضيفه ابن سينا على الآيتين هو ليس منها وهو موافق لمفهوم القدر الرواقي وليس له أي صلة بمفهوم القدر في القرآن الكريم.

(١) ابن سينا ــ رسالة في سر القدر ص ٣.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فالأسباب موجبات للمسببات، والأفعال الخلقية أيضاً واجبة بأسبابها وليست باختيار الإنسان الحر، وإذا كان ثمة اختيار أو فعل إرادي للإنسان فهو حلقة من سلسلة العلل والمعلولات فهو معلول من جهة، علة من جهة أخرى. والتكليف أيضاً حلقة من حلقات هذه السلسلة فهو إنما جعل لكي يكون الأمر فيه سبباً لعقل من يستجيب له، والنهي سبباً لذلك لترك من يستجيب له وذلك حيث أن الذي يفعل ما يؤمر به أو ينتهي عما ينهى عنه يكون فعله وتركه معلولين للأمر والنهي. ومن ثم فالتكليف جزء من الضرورة الكونية أو من الجبرية الالهية وهو جزء من القدر.

وبهذا المفهوم الغريب للتكليف يصبح التكليف موجهاً للبعض دون البعض، فهو خاص بمن يستجيب لأوامره و ينتهي بنواهيه، وليس موجهاً لمن يخالفه حيث لو وجه إليه لما خالف ما دام هو علة حتمية للأفعال الموافقة له.

وحيث أن العالم على أفضل حال ممكن بما فيه من مخالفة للخير والفضيلة، حيث أن كل شيء على أحسن ما ينبغي ــ حسب تعبير ابن سينا ــ فإن نظام الكون يتضمن تكليفاً للبعض حتى يكونوا أخياراً فضلاء، و يتضمن صد هذا التكليف عن الآخرين حتى يكونوا أشراراً أراذل.

ومن ثم يقرر ابن سينا أن القضاء الالهي يسمح أو هو بالأحرى رتب ونظم الكون على أساس أن يكون الخير أكثر من الشر، والأخيار أكثر من الأشرار ولكن الكل من تدبيره وتنظيمه. ثم يأتي القدر تنفيذاً لهذا القضاء.

وهذا المفهوم للتكليف يستتبع بالضرورة أن لا يكون أمام الاختيار الإنساني ممكنين من الأفعال يختار منها، أحدهما خير والآخر شر بالضرورة، كشرط أساسي لصحة الاختيار. بينما يصرح الفارابي وابن سينا بوجود ممكنات أمام الإرادة للاختيار ومن أجل ذلك ينفي الفلاسفة الاختيار عن الاله لعدم وجود ممكنات أمام فعله، ولكنهما عادا وتناقضا مع نفسيهما بمفهوم التكليف هذا لأن الإرادة عندما تختار عندهما يكون اختيارها مجرد معلول صادر بطريقة حتمية لعلة سابقة عليه سبقاً زمانياً وذاتياً.

كما أن المفهوم للتكليف ينفي أن يكون التكليف صادراً من الاله للإنسان والحق أن النسق ذاته ينفي أن يكلف الاله أحداً من الموجوادت الأخرى بشيء حيث نفي الفلاسفة عنه اللمية، فهو لا يفعل لأي غرض أو حكمة أو غاية التكليف يوجب السؤال بلم كلف الاله الموجود؟

ومن ثم أول ابن سينا التكليف تأويلاً يؤدي إلى تعطيله في الحقيقة وذلك حيث انتهى به إلى أنه حلقة من حلقات السلسلة الكونية للعلل والمعلولات.

مما يثير سؤالاً عن جدوى التكليف وفائدته إذا كان هو جزء من القدر الجبري؟ فيحاول ابن سينا الإجابة على ذلك بقوله أن الواقع البشري يشهد بوقوع خير وشر وصلاح وفساد ولولا النهي عن الفساد لوقع مائة جزء منه، بينما النهي يجعل الواقع منه خمسين فقط، وكذلك بالنسبة للأمر بالخير والصلاح، حيث بدونه لا يقع صلاح وبه يقع خمسون جزءاً من الصلاح وبذلك يكون الواقع صلاحاً وفساداً.

ولكن لم يبين لنا ابن سينا كيف يفعل المذنب الفساد رغم النهي عنه، فلو كان النهي علة لامتناع البعض الذين يمثلهم ابن سينا بنسبة خمسين في المائة، فلم لا يكون علة حتمية أيضاً للخمسين الباقية. كذلك بالنسبة للأمر، حيث اعتبره ابن سينا (سبباً لوقوع الفعل)[1].

فكيف يعلل ابن سينا وقوع الفعل من البعض بالتكليف كعلة حتمية وعدم وقوعه من البعض رغم كونه علة حتمية لهم أيضاً. لا يوجد مبرر لذلك، سوى أن تكون إرادة الإنسان حرة مختارة وفي هذه الحالة لا يكون ثمة جبرية كونية متمثلة في القدر على الأقل بالنسبة للسلوك الخلقي. وكذلك لا يكون التكليف علة جبرية لمثل هذه الأفعال.

ولأن ابن سينا يدرك هذا التناقض جيداً فيقول محاولاً تبرير اختلاف سلوك الناس حيال التكليف رغم حتميته (فكان الأمر سبباً لوقوع الفعل ممن كان

---

(١) ابن سينا ــ سر القدر ص ٣.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

معلوماً وقوع الفعل منه)[1] ومن ثم فالأمر ليس علة حتمية أو سبباً مباشراً لفعل الفاعل للصلاح إلا إذا كان معلوماً ومقدراً ومرتباً في خطة العالم الكلية الالية وفي نظام الكون الشامل أن هذا الفاعل سيفعل الصلاح.

وبالنسبة للنهي يبرر ابن سينا انتهاء البعض به وعدم انتهاء البعض عن الشر بالقدر أيضاً (والنهي سبباً لانتهاء من يرتدع عن القبيح لذلك)[2] أي ممن كان معلوماً ومقدراً ومرتباً ألا يقع الفساد منه، هذه إجابة ابن سينا عن جدوى التكليف، وهي ليست حلاً للمشكلة بقدر ما هي مثيرة لمشاكل أخرى، حيث أن هذا المفهوم للتكليف يؤدي إلى الجبر المحض، وحينئذ لا نجد مبرراً للمدح والذم والعقوبات والحدود الشرعية في الدنيا والعذاب والنعيم السرمديين في الآخرة. وهي أمور مترتبة على الأفعال الصالحة والفاسدة من فاعليها كجزاءات عادلة فكيف تكون عادلة مع تقليل هذه الأفعال في النهاية بالقدر ووقوعها منهم بالضرورة وليس بالاختيار الحر؟

يجيب ابن سينا على هذا السؤال الرئيسي في مشكلة الحرية بقوله (فأما المدح والذم فإنما ذلك لأمرين أحدهما حث الفاعل على الخير على معاودة مثله الذي هو المراد منه وقوعه)[3]. وفي هذه الاجابة تجاهل للعدل الالهي كأساس تقوم عليه الحياة الخلقية في الدنيا والوجود السرمدي في الآخرة. لأن القول بأن المديح والجزاء هو فقط لدفع الفاضل إلى إتيان مزيد من الخير والفضائل — علاوة على أنه لا يصلح كأساس للنظام الخلقي في المجتمع — فإنه يثير الشك حول وجود الجزاء الأخروي حيث ليس في الآخرة عمل خلقي يكون له جزاء لدفع الإنسان لعمل الخير.

وكذلك الحال بالنسبة لتبرير ابن سينا للحدود والعقوبات في الدنيا والعذاب السرمدي في الآخرة فيقول (والذم زجر من حصل منه الفعل عن معاودة مثله ولمن يحصل منه ذلك أن يحجم عن فعل ما لم يرد منه وقوعه مما وسعه أمر يفعله)[4].

وتبريره للحدود والشرعية بأنها (تجري مجرى النهي في أنه ردع لمن ينتهي عن المعصية مما لولاه لتوهم وقوعه منه، وقد تكون منفعة الحدود في منفعة عن فساد آخر

(١)و(٢)و(٣)و(٤) ابن سينا — سر القدر ص ٣و٤.

ولا من الناس يتبق أن يكونوا مقيدين بأحدى قيدين إما بقيد الشرع وإما بقيد العقل)[1].

ولا شك أن في القصاص حياة، لكن فوق أن للحدود هذه الفائدة الاجتماعية الضرورية لدوام المجتمع البشري وأمن أفراده، فإن القصاص قائم على العدل وليس فقط للردع، وإلا لتساوت العقوبات القائمة في سائر المجتمعات مع اختلافها فيا بينها من جهة وفيا بينها وبين الحدود الشرعية النازلة من السماء من جهة أخرى حيث أنها جميعاً تؤدي بدرجات متفاوتة هذا الهدف لكن حكم الله عز وجل، مع كونه محققاً لهذا الهدف، على أكمل وجه ممكن في الأرض، فهو أيضاً حكم عدل، وحدوده إذا طبقت كما نزلت فهي أعدل حدود.

ولكن تبرير ابن سينا لذلك يتجاهل صفة العدل، وهو يساوي بين حكم الله عز وجل وحكم غيره عندما صرح بوجوب تقييد الناس بأحد القيدين قيد الشرع أو قيد العقل والمقصود بقيود العقل هنا القوانين الوضعية.

ولكن إذا جاز تبرير العقوبات والجزاءات في الحياة الدنيا بذلك فهل ثمة محل لهذا التبرير للنعيم والعذاب الأبدين في الآخرة فما دام الإنسان لا يبتلى في الآخرة ولا يكلف بأمر أو نهي وليس الوجود الأخروي بعد الموت سوى عذاباً أو نعيماً حسب ما قرر الفارابي وابن سينا عن أمر المعاد فإذا كان العذاب والنعيم هنا لمجرد الردع عن الشر والدفع إلى فعل الخير فما هو مبرر الخلود في العذاب، والخلود في النعيم إذن؟؟ هنا يجد ابن سينا نفسه أمام عجز حقيقي لمذهبه عن حل هذه المسألة.

إن قوله بالقضاء والقدر الحتميين مع العذاب الأخروي يؤدي إلى نسبة الظلم إلى الاله، وإزاء هذا العجز يلجأ الفارابي وابن سينا إلى تصوير للجنة وللنار كدارين للنعيم وللعذاب للمحسن وللمسيء على التوالي، تصويراً يخالف ما جاء عنهما بمحكم آيات الله عز وجل وأحاديث الرسول ﷺ الصحيحة، فينتهيان إلى أن العذاب معنوي، و ينكران البعث بالأجساد وهو حل أقبح من المشكلة وإن كان ذلك من النتائج الملزمة للفيض والصدور وقدم العالم، يقول ابن سينا (ولا

---

(١) ابن سينا ــ سر القدر ص ٤.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يجوز أن يكون الثواب والعقاب، على ما يظنه المتكلمون من إجزاء الزاني مثلاً بوضع الأنكال والأغلال وإحراقه بالنار مرة بعد أخرى وإرسال الحيات والعقارب عليه، فإن ذلك فعل من يريد التشفي من عدوه بضرر أو ألم يلحقه بتعديه عليه، وذلك محال في صفة الله تعالى. أو قصد من يريد أن يرتدع عن المتمثل به عن مثل فعله، أو ينزجر عن معاودة مثله ولا يتوهم أن بعد القيامة يكون تكليف وأمر ونهي على أحد حتى ينزجر أو يرتدع لأجل ما شاهده من الثواب والعقاب على ما توهموه)[1].

ومن ثم فليس هناك داعي أو مبرر للجزاء الأخروي، خاصة وأن الاله ليس من صفاته التشفي، وفي هذا تجاهل أو تعطيل لصفتي العدل والفضل لله عز وجل فبالفضل يجازي المحسن بالجنة وبالعدل يعذب المسيء أو الكافر في النار، فليس العذاب بسبب إرادة المعذب في التشفي فقط، بل هو العدل المطلق الذي وصف الله عز وجل به نفسه وإن لم يكن ذلك مانعاً من تشفي المظلومين من ظالميهم في الآخرة عندما يطلعون عليهم وهم يعذبون في النار.

ولكن نظراً لأن ابن سينا يقرر حتمية الشر في العالم لقيام النظام فيه، فإن مذهبه يضيق عن أي مجال للقول بالجزاء الأخروي، يقول ابن سينا (فلولا أن هذا العالم مركب عن ما تحدث فيه الخيرات والشرور ويحصل من أهله الصلاح والفساد، لما تم للعالم نظام)[2] فليس عند المذهب أي مبرر منطقي للجزاء والحساب الأخروي، ولذلك نجد أن حقيقة المذهب أو باطنه ينكر الجزاء الأخروي وإن كان ظاهر كلام الفارابي وابن سينا يثبته ولا عجب من ذلك فإن الأصول والمبادىء التي بنى عليها أرسطو مذهبه أدت به إلى إنكار الجزاء الأخروي، وأرسطو

---

(١) اللفظ المناسب هو (المسلمون) ذلك لأن المسلمين بجميع فرقهم حتى المتكلمين المتطرفين منهم لم يختلفوا حول الأسس التي تقوم عليها صورة الحياة الآخرة في الجنة أو في النار إلا في مسائل فرعية و يريد ابن سينا من استخدامه لفظ المتكلمين في هذا الموضوع اعتبار هذه المسألة خلافية بين فرق الإسلام مما يوحي أنه والفلاسفة رغم نفيهم للبعث بالأجساد والعذاب والنعيم الجسديين يختلفون في دائرة العقيدة الإسلامية والحقيقة أن هذه المسألة هي إحدى المسائل التي كفرهم بها الغزالي. ابن سينا ــ رسالة في سر القدر ص ٣، ٤.

(٢) ابن سينا ــ رسالة في سر القدر ص ١.

في هذا متوافق مع نفسه حيث يبني نتائجه على مقدماته و يرتبها عليه ترتيباً منطقياً، بينما الفارابي وابن سينا أخذوا ــ وسائر المشائية ــ من أرسطو المقدمات والأصول وأهمها تفسيره الطبيعي للكون، وأرادوا أن يستنبطوا لمقدماته نتائج غريبة عنها. ومن ثم وقعوا في التناقض وتضارب جذور المذهب مع فروعه و بدا واضحاً أن لفكرهما ظاهر و باطن.

وقول ابن سينا بضرورة وقوع الشر من الأشرار لقيام واستمرار نظام العالم إقرار منه بجبرية كونية قاسية عاتية مركزها يكمن في تصوره هو ومعلمه للوجود المحيط حتى بالاله مما يجعل الشر والظلم قائم في الوجود من الأزل إلى الأبد، في حالة القول بالعذاب الأخروي. ومن ثم لجأ ابن سينا إلى إثبات الجزاء الأخروي في الظاهرة ثم تقديم المبررات والبراهين على عدم وجود العذاب الحقيقي الخالد حسب تصوير القرآن له، وتأويله إلى حالة معنوية قريبة من نفسه.

وفي هذا كفر بواح منهما بالآخرة و بأحوالها كما وردت في القرآن الكريم والسنة.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

١٦ ـ الحرية الإنسانية والجبريات الثلاث: الإلهية والطبيعية والنفسية

وهذه النتائج التي توصل إليها الفارابي وابن سينا حيال مسألة القدر والجزاء الأخروي هي في الحقيقة نتيجة للجبرية المحضة التي أدى إليها مذهبها. ذلك لأن الفارابي وابن سينا حينما أثبتا اختياراً للإنسان كان إثباتهما لاختياره بشهادة الواقع ومن منطلق الموضوعية، ومن ثم فإن هذا المذهب لم يجد المبرر المنطقي لخاصية الاختيار عند الإنسان بل لقد عجز المذهب عن تحديد الأصل الميتافيزيقي للحرية الإنسانية التي اثبتها. إذ أن الموجودات جميعاً ومنها الفلك والإنسان فيض من ذات الإله، والإله ليس مختاراً حسب أقوال الفارابي وابن سينا الصريحة ــ فمن أين إذن جاء الاختيار للإنسان والفلك، أليس فاقد الشيء لا يعطيه؟ ولذلك نجد أن وصف الإنسان بالاختيار والحرية وصف بلا معنى وبلا مضمون حقيقي. لأن الاختيار إذا لم يكن حراً ليس اختياراً، ولا يكون الاختيار صحيحاً إلا إذا تم بحرية الإرادة. ومن خلال عوامل وأحوال ذاتية وخارجية تضمن حرية الاختيار. فإذا قلنا أن الإنسان يختار مضطراً، تحت وطأة ضرورة كونية أو جبرية إلهية، أو بمقتضى القضاء والقدر، فإن هذا يصبح قولاً متناقضاً متضارباً في ذاته.

والفارابي وابن سينا يثبتان حتمية قاسية على الإنسان ولم يبينا كيف يكون الإنسان حراً إزاء هذه الحتمية. وكيف تتخلص إرادته من ضرورة القدر والنظام الكوني حين تختار، حتى يصح اختيارها.

بل إن ابن سينا يقر صراحة بما يفيد أن نظام الكون يمنع أن يختار الإنسان اختياراً حراً حتى في مواقفه الخلقية، وذلك حيث يصور أن ما يحدث في الأرض يتم بنزول المقادير من السماء إلى الأرض موكولة إلى الملائكة لقضائها وتنفيذها.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فالتقدير الخاص لفرد من الناس ــ مثلاً ــ (يسبح إلى الملائكة التي في السماوات ثم يفيض من الملائكة التي في الأرضين ثم يحصل المقدر في الوجود) [١].

ولكن ما صلة هذا التقدير المنزل إلى الأرض خلال الملائكة التي هي عنده العقول المفارقة بسبب حدوث الأحداث والحوادث في الأرض، يقول ابن سينا (كل ما لم يكن ثم كان فله سبب، وأن يكون المعدوم سبب لحصوله في الوجود) [٢].

بمعنى أن وجود الشيء بالقوة كعدم هو أحد أسباب وجوده بالفعل، وبهذا يتخلص ابن سينا من الإقرار بحدوث الشيء بالرغم من إقراره أن الشيء لم يكن ثم كان.

وكون الشيء سبباً عنده لا يكون إلا بسبب آخر جعله سبباً (والسبب إذا لم يكن سبباً ثم صار سبباً فلسبب صار سبباً)[٣]. وليس ذلك إلى ما لا نهاية، حيث تنتهي الأسباب ومسببات الأشياء (إلى مبدأ ترتب عنه أسباب الأشياء على ترتيب علمه فيها)[٤].

ولما كانت الأحداث والمؤثرات والأفعال في العالم، إما بالطبع وإما بالاختيار، كما يقر بذلك الفارابي وابن سينا وكان الطبع سبباً وكان الاختيار سبباً فالنتيجة الحتمية أن لكل من الطبع والاختيار سبباً آخر جعل كل منهما سبباً، عند ذلك يكون الاختيار معلولاً لسبب صادر عنه صدوراً حتمياً لازماً بالكيفية التي تم بها الاختيار، وهذا السبب هو المسبب للاختيار عند الإنسان سواء كان للشر أو للخير وهو ينتهي ــ نتيجة للصعود مع سلسلة الأسباب ــ إلى مبدأ هو مسبب الأسباب، يقول ابن سينا صراحة وبوضوح (فلن تجد في عالم الكون طبعاً حادثاً أو اختياراً

---

(١) ابن سينا ــ ص ٤٧.

(٢) المصدر السابق ونفس الصفحة.

(٣)و(٤) نفس المصدر السابق ونفس الصفحة.

حادثاً إلا عن سبب، و يرتقي إلى مسبب الأسباب) [1].

وهذا الحكم لا يستثنى منه إلا السلوك الخلقي الواقع بالاختيار، والذي يترتب عليه سعادته وشقاؤه الدائمان، يقول (ولا يجوز أن يكون الإنسان مبتدئاً فعلاً من الأفعال من غير استناد إلى الأسباب الخارجة التي ليست باختيار) [2].

أي أنه يقر بوضوح أن الإرادة الإنسانية حين تختار تكون تحت جبرية نفسية وطبيعية عالمية مبدؤها في قضاء الإله، ثم أساسها في جبرية كونية تتمثل في الوجود المحيط. يقول (وتستند تلك الأسباب الخارجة إلى الترتيب، والترتيب يستند إلى التقدير والتقدير يستند إلى القضاء والقضاء ينبعث عن الأمر فكل شيء بقدر) [3].

وبذلك ينتهي ابن سينا إلى إبطال الحرية الإنسانية بفعل جبرية إنسانية ثم طبيعية خاضعتين في النهاية لجبرية إلهية ممثلة في القضاء والقدر أي أن المذهب ينتهي إلى نفي الإختيار الحر عن الإنسان في سلوكه الخلقي المحاسب عليه نفياً تاماً، واعتبار عملية الاختيار مجرد معلول حتمي لأسباب سابقة عليها، وهي علة للفعل الصادر من الإنسان كأي علة طبيعية أخرى يصدر عنها معلولها صدوراً حتمياً.

وهكذا يحقق مذهب الفارابي وابن سينا إخفاقاً تاماً في إقامة الحرية الإنسانية في مواجهة القضاء والقدر و ينتهي بهما فكرهما إلى جبرية كجبرية الجهم بن صفوان، وذلك بالرغم من تصريحهما بالاختيار بينما حرية الإرادة الإنسانية عندهما وهم وليست كما تدل عليها الألفاظ. والإنسان نفسه يوصف بها إما على سبيل المجاز أو على سبيل الخطأ والوهم والظن.

والحقيقة التي يحاول ابن سينا أن يبرهن عليها هي أنه لا وجود لاختيار أو مشيئة حرة عند الإنسان، و برهانه على ذلك في قوله (فإن ظن ظان أنه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء أو استكشف عن اختياره: هل هو حادث فيه بعد ما لم يكن، أو غير حادث فيه، فإن كان غير حادث فيه لزم أن يصحبه ذلك الاختيار

---

(١)و(٢)و(٣) نفس المصدر السابق ونفس الصفحة.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

منذ وجوده ولزم أن يكون مطبوعاً على ذلك الاختيار لا ينفك عنه)[1]. وبذلك ينتهي ابن سينا بالاختيار في هذا الاحتمال الأول إلى كونه طبعاً ومن ثم لم يصبح اختياراً، وأما عن الاحتمال الثاني فيتابع كلامه بقوله (وإن كان حادثاً فلكل حادث سبب، ولكل حادث محدث، فيكون اختياره عن سبب اقتضاه ومحدث أحدثه)[2]. ومعنى كلامه أن الاختيار اسم بلا مسمى أو بلا مقابل في النفس الإنسانية فهو إما أن يكون حادث للإنسان فيكون جزءاً من نفسه ومن وجوده ومن ثم يكون طبعاً وليس اختياراً وبالتالي ينتسب الفعل الواقع به أصالة إلى الذي طبع الإنسان بهذا الطابع أي أنه يعود به في النهاية إلى العلة الأولى. وإما أن يكون الاختيار حادث، فيكون بسبب وللسبب سبب وهكذا حتى ينتهي في النهاية إلى العلة الأولى أيضاً.

وهكذا يثبت ابن سينا صراحة النتائج الحتمية لمقدمات مذهب الفارابي ومذهبه حيال مسألة الحرية فيقرر موافقاً مع أصول وأسس ومبادىء المذهب وجود الإنسان وفعله تحت جبرية محضة. وإن كان هذا الاقرار متضارب ظاهر مع إثباتها الاختيار للإنسان.

---

(١)و(٢) نفس المصدر والصفحة.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

١٧ ــ الفارابي وابن سينا يفسران القدر تفسيراً طبيعياً

وحيث أن الفارابي وابن سينا فسرا كل شيء تفسيراً طبيعياً حتى الألوهية، فإن النتيجة اللازمة لهذا التفسير أن يقدما لنا مفهوماً طبيعياً للقدر حيث مفهوم القدر هو إيجاب الأسباب للمسببات وهذا المفهوم يستتبع بالضرورة حتمية نفاذ القضاء وعدم جواز تغييره وتلطيفه أو محوه وهذه الحتمية شاملة حتى للإله فلا يستطيع تغييره ومحوه.

ذلك لأن فعل الإله ــ حسب زعمهما ــ لا يتم إلا بالأسباب والمسببات وهذه الأسباب والمسببات مقدرة ومرتبة ومنظمة منذ الأزل وذلك يعني أن كل ما يحدث وما سيحدث لازم حتمي كما قدر منذ الأزل.

وهذا التصور يخالف تصور القدر في الإسلام حيث أطلقَ القرآن الفاعلية الإلهية وأثبت حكم الله عز وجل لقدره وهيمنته على سننه فأثبت الله عز وجل لنفسه المحو والإثبات في القضاء على نحو لا ينسب له التغيير في القدر وفي علمه وصفاته(*) وذلك في قوله عز وجل ﴿يمحو الله ما يشاء و يثبت وعنده أم الكتاب﴾[1].

ولكن نتيجة لهذا المفهوم السينوي للقضاء والقدر لا يجوز الدعاء أو الصلاة أو مناجاة الله عز وجل ورجاؤه وخوفه. وإن حدث من بعض الموجودات، فلا معنى له ولا طائل من ورائه، إذ لماذا يطلب الإنسان من الإله ما دام الإله لا يستطيع أن يغير ما سجل في القدر أزلاً؟.

ولماذا يتحول الإنسان إلى فعل الخيرات وترك المحرمات بالتوبة برجاء رضاء الله

(*) سيأتي بيان ذلك في فصل خاص بالرد على الفلاسفة بإذن الله.

(١) سورة الرعد الآية ٣٩.

عليه لتبديل حاله من عسر إلى يسر. وإذا حاول ابن سينا أن يجد للدعاء والعبادة والخوف من الله عز وجل معنى حسب مفهومه للقدر، فسيقول أن أهمية الدعاء وضرورته تكمن في أنه يعتبر سبباً من أسباب حصول الإنسان على الخير والبركات، وكل ما يطلبه من الله عز وجل. و يكون تركه ـــ أي الدعاء ـــ سبباً في حرمانه من ذلك. ولكن هل الدعاء علة حتمية لنزول الخير من السماء، لو كان كذلك لحدثت الإستجابة لكل من يدعو بكل ما يدعو به، ولكن الواقع يشهد بعكس ذلك تماماً. ولكن ابن سينا لا يستطيع أن يقول بغير هذا، لأن الإله عنده ليس مختاراً حتى يستجيب للبعض ولا يستجيب للبعض الآخر.

وهكذا يصبح مفهوم الفارابي وابن سينا للقدر عاجزاً من تفسير الواقع. إن مفهوم الألوهية عندهما، يمنع حتى من القول بأن الإله يسمع الدعاء حيث هو لا يعلم مثل هذه الأمور الجزئية ذلك لأنه قد رتب كل شيء ترتيباً أزلياً متمثلاً في العقل الأول الصادر منه فلا يعلمه إلا في العقل الأول وليس يعلمه في زمانه الحادث وظروفه الواقعية، ومن شأن هذا الفهم أن يمنع وجود علاقة حية متبادلة بين الإله والإنسان.

ومن ثم فتدبير الإله للعالم عند الفارابي وابن سينا، تم منذ الأزل وتحددت العلاقة بين الإله والإنسان أزلاً وجمدت على ما تحددت عليه ولم يبق إلا جريانها في الوجود على الوجه الذي تحددت به. فلا مجال مطلقاً للتغيير في القضاء والقدر.

ومعلوم لكل من يقرأ القرآن الكريم أن كثيراً من آيات القرآن الكريم وأحاديث الرسول الكريم، تتعارض تعارضاً تاماً مع مفهوم الفارابي وابن سينا للقضاء والقدر، حيث يثبت القرآن الكريم أن الأحداث التي تجري على الإنسان في حياته اليومية وفي خلال عمره وخلال عمر الجيل وعمر الأمة بل وفي خلال عمر البشرية كلها، إنما يرتبها الله عز وجل على أفعال الإنسان الاختيارية مع تقديره لكل ذلك قبل خلق السماوات والأرض والأدلة على ذلك كثيرة، ولكن تأخذ منها أصرحها وأوضحها، وهي قوله تعالى ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ فأثبت الله عز وجل تغييره لأحوال الناس بناء على تغييرهم لما في نفوسهم. وهذا يثبت أن العلاقة بين الله عز وجل و بين خلقه جميعاً حية وليست جامدة مقررة منذ الأزل بلا جواز للتغيير. ومن ثم يصبح للدعاء معنى و يصبح

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

للخوف من الله والرجاء فيه مضموناً وجدوى، ونتائج إيجابية في حياة الإنسان بعكس الحال بالنسبة لمفهوم القدر عند ابن سينا.

وهكذا يتبين أنه ليس كل من يقول بالاختيار الإنساني مقرراً للحرية الإنسانية، بل يجب على المفكر، حيث يثبت الاختيار أن يبين لنا كيف تتوافق الحرية الإنسانية التي يريد إثباتها مع مفهوم القضاء والقدر عنده وكيف تصمد الحرية الإنسانية أمام الجبريات الثلاث الإلهية والطبيعية والنفسية ثم الكونية عند الفارابي وابن سينا وأصحاب التصور المحيط للوجود.

حقاً لقد طالب الفارابي وابن سينا الإنسان بالسعي من أجل تحرير ذاته من الجبرية الأولى والثانية، أي الطبيعية المتمثلة في جسده الحي، والنفسية المتمثلة في قواه النفسية غير القوة الناطقة، وجعلا هذا السعي تكليفاً ضرورياً لنيل السعادة السرمدية ــ بيد أنهما ــ في مواجهة الإنسان للقضاء والقدر ــ يعودان فيصوران الإنسان وعلى عاتقه جبرية كونية أثقل من السماوات والأرض والجبال وبمقتضى هذه الحرية الجبرية حكما على الإنسان بالخضوع المطلق للضرورتين الطبيعية والنفسية اللتين طالباه بتجريد ذاته منهما ــ وذلك حيث أن هاتين الضرورتين خاضعتان في النهاية للجبرية الكونية، بل هما جزءاً منها. فسلسلة العلل والمعلولات لا تنقطع منذ صدور الصادر الأول من الإله حتى الموجود الأخير في الوجود.

وثمة حلقة في السلسلة تربط بين الوجود المعقول والوجود المحسوس بحيث أن أدنى المعقولات هو علة لأعلى المحسوسات. ومن ذلك الفعل الإنساني الخلقي بحيث لا تنقطع عنده سلسلة العلل والمعلولات المتمثلة في الوسائط التي بينه وبين الإله.

وتلك جبرية كونية واحدة تمتد من طرف الوجود المحيط حتى النفس الإنسانية والإرادة الإنسانية والعقل الصادر منها في سلسلة واحدة متصلة الحلقات ولكنها ذات ألوان مختلفة فتارة يكون لون الضرورة وجودي وتارة يكون إلهي. ثم تكون ضرورة عالمية متمثلة في العالم المعقول والأفلاك، ثم ضرورة أو جبرية طبيعية متمثلة في العالم المحسوس ثم أخيراً ضرورة نفسية متمثلة في قوى النفس الإنسانية المختلفة ومنها الإرادة، وهذه الأخيرة هي علة الفعل الإنساني المباشر: الخلقي وغير الخلقي منه على حد سواء. وبهذا تنتفي الحرية تماماً عندهما. ومن ثم تكون الإرادة الإنسانية خاضعة للضروريات جميعاً.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

١٨ ــ تفسير الفارابي وابن سينا للنبوة والدعاء في ضوء مفهومها للقضاء والقدر

وإزاء ذلك كله لا يسعنا إلا القول بأن فلسفة الفارابي وابن سينا ليس فيها مجال أو موضع للقول بالحرية الإنسانية. وتلك هي النتيجة الأولى المترتبة على مفهوم القضاء والقدر عندهما. حيث يترتب على هذا المفهوم نتائج لا تقل خطورة وأهمية عنها ولكنها ليست في أهمية هذه النتيجة بالنسبة لبحثنا عن مشكلة الحرية.

ومن ثم سنذكر أهم هذه النتائج بإيجاز:

وأولها أن هذه الضرورة أو الحتمية التي تلف الكون كله وتحيط به لا تسمح بأن يقع شيء أو حدث أو فعل في الكون إلا بمقتضى العلل الطبيعية المتواترة المعروفة لهذا الشيء وهذا الحدث وهذا الفعل ويحسب النواميس والقوانين الكونية السائدة والدائمة ومن ثم يصبح الإيمان بالنبوة وتصديق الرسل أمراً مخالفاً لهذا الأصل عندهما كذلك لا يسمح مذهبها بالإيمان بالمعجزات والكرامات كأمور خارقة للعادة ومخالفة للسنن الثابتة.

وحسب المنهج الذي يسلكه دائماً الفارابي وابن سينا في مثل هذه المخالفات الصريحة لأصول الإيمان في الإسلام، فإنها يصرحان بأقوال تفيد بإيمانهما بالرسل والنبوة والمعجزات والكرامات، وهذه الأقوال مفهومها للقدر باعتباره إيجاب الأسباب للمسببات.

ومن ثم يلجآن إلى تأويل النبوة وتفسيرها بما يتوافق مع مفهوم القدر وإخضاعها كظاهرة إنسانية وتاريخية للقانون الطبيعي الحتمي الذي يوجب أن يكون لكل ظاهرة علتها الطبيعية فيفسران النبوة بالاكتساب نتيجة لتهيئة نفس

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

النبي لتلقي فيوضاته من العقل الفعال وليس باختيار الله عز وجل لرسله وأنبيائه. و يفسران الوحي تفسيراً نفسياً أقرب ما يكون إلى الحدس والإلهام القوي الواضح ويجعلانه من قبيل الإستنتاج المنطقي إلا أنه يتم بدون الحد الأوسط بقوة خاصة تتميز بها مخيلة النبي. وهذا التفسير للنبوة هو أقرب إلى إنكارها في الحقيقة.

لأن الإيمان بالنبوة والرسل يجب أن يكون بمقتضى ما أوتي به الأنبياء والرسل حتى لو كان مخالفاً للنواميس الكونية السائدة. أما محاولة تفسير النبوة بهذا التفسير فهو مخالف لحقيقتها الواردة بالوحي. وذلك لأن كل نتيجة في النسق لا بد أن يكون لها أصولها ومقدماتها المنطقية والمعقولة فيه لكن الذي يحدث أن الفيلسوف يثبت نتائج هي عكس النتائج التي تنتجها أصوله ومبادؤه.

و بيان ذلك أن المعجزات والكرامات ليست سوى معلولات طبيعية تحدث دون أن يسبقها عللها الطبيعية، أو علل تحدث دون أن تتبعها معلولاتها الطبيعية. بينما مبادىء المذهب وأسسه وأصوله توجب حدوث المعلول بعلله المتواترة التي يحدث بها دوماً حدوثاً ضرورياً حتمياً. ولا يستثنى من ذلك فعل الإله حيث الإله لم ينج من الضرورة الكونية المحيطة بالوجود كله، واجبه وممكنه.

وبما أن الإيمان بالمعجزات والكرامات يقوم على أساس نسبتها إلى الإله كفعل مباشر له دون علل ووسائط بينه كفاعل و بين المعجزات كمفعول، الأمر الذي يبطل نظرية الفيض والصدور إبطالاً تاماً، لأن هذه النظرية تقوم على إثبات فعل واحد مباشر للإله، وعلى أساس أن حلقات السلسلة الوجودية لا يمكن أن يتقدم فيها حلقة أو تتأخر حلقة عن موضعها، والمعجزة رفض لذلك كله، ولذلك لجأ ابن سينا لتأو يل المعجزة بتعليلها بقوى نفسية خاصة للرسول أو النبي فجعلها من جنس السحر والأمور الخارقة التي لم يكشف عن أسرارها العلم بعد، مع أن إقرار ابن سينا بالسحر إقراراً منه بإبطال التفسير الطبيعي للكون عنده وعند الفارابي، وإبطال لنظرية الفيض والصدور أيضاً، ومتعارض مع قول الفلاسفة بأن الوجود كله محكوم بقانون العلية الحتمي.

وإرسال الرسل مجلى عناية الله عز وجل المباشرة للإنسان تقوم على اتصال مباشر من الله للرسول لإصلاح شئونهم، وإنزال الهدى عليهم وقد جعل الله عز

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وجل تبليغ رسالة الأنبياء والرسل إلى جبريل عليه السلام ليس نتيجة لضرورة تحكمه فهو قادر على أن يكلم الرسول مباشرة دون ملك وسيط، مثل ما فعل مع موسى عليه السلام، ولكنها سنة ارتضاها عز وجل وشاءها لحكمة.

هذا في الكلام، لكن فعل الله عز وجل في خلقه فعل مباشر وهو قادر على كل شيء والمعجزات بأمره، ومذهب الفارابي وابن سينا لا يسمح بذلك كله ومن ثم فهو يقتضي إنكار الرسالات والنبوات والمعجزات إنكاراً تاماً. ومن ثم لجأ الفارابي وابن سينا إلى تأويلها تأويلاً أقرب إلى إنكارها منه إلى إثباتها.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

١٩ ـــ العدالة الإلهية ومفهوم الشر ومصدره في الوجود

لا شك أن وجود الشر في الكون رغم القول بجبرية كونية محيطة شاملة يصبح مشكلة وبخاصة في ظل القول بالفيض حيث كل الموجودات فيض من ذات الإله الذي هو منزه عن الشر ومن ثم يتحتم على المذهب تعيين مصدر له وتلك هي المسألة الثالثة التي يجب علينا بيانها عند الفارابي وابن سينا.

أما بالنسبة لمفهوم الشر وحقيقته فإن الفارابي يقسم الخير إلى خير كلي في الوجود وخير إنساني، ومصدر الخير الكلي هو الإله. أما الثاني فمصدره الإنسان، وكذلك الشر يقسمه الفارابي إلى شر إنساني وشر طبيعي. والأول مصدره الإنسان أيضاً و ينزه الفارابي الإله عن أن يكون مصدراً له و يعين مصدره في الطبيعة، ولذلك يسميه الشر الطبيعي. أما عن الخير والشر الإنسانيين فيقول الفارابي (القوى والملكات والأفعال الصريحة تتعارض تعارضاً تاماً مع أصول مبادىء فلسفتها وبخاصة الإرادية التي إذا حصلت في الإنسان عاقت عن حصول الغرض المقصود بوجود الإنسان في العالم هي الشرور الإنسانية والقوى والملكات والأفعال الإرادية التي إذا حصلت في الإنسان كانت أسباباً لحصول الغرض المقصود بوجود الإنسان في العالم هي الجزاءات الإنسانية. فهذا حد الخير والشر الإنساني)[1]. أما الخير الكلي فهو يتمثل في كمال الوجود، وحيث أن الأول هو الموجود الأكمل فإنه الخير بالذات (الخير بالحقيقة هو كمال الوجود، وهو واجب الوجود)[2]. ومن ثم يكون الشر العام أو غير الإنساني (هو عدم ذلك كله)[3] أي أن الشر ليس له معنى إيجابياً ذاتياً حيث هو سلب الخير، وهذا السلب يتمثل في كل مخالفة للنظام الكلي

(١) الفارابي ـــ السياسات المدنية ص ١٨.

(٢) الفارابي ـــ رسالة التعليقات ص ١١.

(٣) نفس المصدر والصفحة.

أو معارضة للناموس العام، ونقض في ماهيات وطبائع وحقائق الموجودات (فإن الخير والنظام هو المقصود بالذات فأما الشر فإنه لاحق لأمور لم يكن بد من وجودها وعلى سبيل العرض لكونها خيراً، ولم يكن بد من اتباع الشر لها) (١).

وتفسير الفارابي للشر بأنه سلب الخير يعني أن الخير في الموجود يورث شراً فيه بمقدار الخير الناقص، وهذا يعني أنه ليس ثمة حالة وسط لا يكون الموجود فيها خيراً أو شراً.

وهذا القول يتعارض مع وصف الفارابي للقوى النفسية بأنها محايدة بين الخير والشر مع أنها قوى موجودة ومن ثم حسب مفهومه للخير واقتران الخير بالموجود وتمامه، كان يجب أن تكون إما خيراً أو شراً أو الاثنين معاً.

و يبرر الفارابي الشر الطبيعي بأنه مجرد شر جزئي من أجل الخير الكلي، والأول ضروري للخير و يوافقه ابن سينا في هذا التبرير تماماً فيعلل الشر الطبيعي الذي يتمثل في الكوارث كالصواعق والبراكين والزلازل والفيضانات بفكرة الشر القليل من أجل الخير الكثير.

و يضرب ابن سينا مثلاً لذلك بحدوث غرق نتيجة للسيول والفيضانات لكن هذا الشر الذي وقع لقلة من الناس قليل بالنسبة للخير الناتج للأحياء جميعاً.

ومع أن الفارابي وابن سينا يقرران ضرورة الشر لنظام العالم، فإن الفارابي يشترط زوال الشرور الإنسانية والطبيعية كشرط لبلوغ السعادة الضرورية والإجتماعية للإنسان (وبلوغ السعادة إنما يكون بزوال الشرور عن المدن وعن الأمم ليست الإرادية منها فقط، بل والطبيعة وأن يحصل لها الخيرات كلها الطبيعية والإرادية) (٢). وذلك وبلا شك يجعل تحقيق سعادة الإنسان أمراً مستحيلاً.

وما دام الشر هو سلب الخير، فإن مصدره يكمن في البعد والمخالفة والتضاد للخير بالذات أي لواجب الوجود.

---

(١) الفارابي ــ الدعاوى القلبية ص ١١.

(٢) الفارابي ــ السياسات المدنية ص ٢٨ ص ٢٩.

ولما كانت الهيولى هي الموجود الأدنى وهي المادة الأولى المشتركة لجميع المحسوسات والطبيعيات وهي أبعد موجود عن واجب الوجود، وأكثر الموجودات اختلافاً ومغايرة له. فإن الفارابي يرجع أصل الشر إلى المادة محاولاً بذلك تنزيه الإله عن الشر فيقول (الأول تام القدرة والحكمة والعلم، كامل في جميع أفعاله لا يدخل في جميع أفعاله خلل البتة، ولا يلحقه عجز ولا قصور. والآفات التي تدخل على الأشياء الطبيعية، إنما هي تابعة للضرورات ولعجز المادة عن قبول النظام التام)[1].

ومعنى هذا أن طبيعة المادة تأبى الخير التام وذلك هو مكمن الشر فيها، ومصدره في الوجود. فالشر والمادة مرتبطان بالخسة، كما أن الخير والعقل مرتبطان بالشرف، وكل ما كان أقرب إلى الإله فهو أشرف باعتبار الإله هو العقل الأول في الوجود، ومن ثم فهو الخير بالذات وبالتالي فإن (كل ما كان أقرب إلى المادة الأولى كان أخس)[2]. أما بالنسبة للطبيعيات، وحيث أنها لا تتعدى حدود فلك القمر، فإن (كل ما كان أقرب إلى صورة الصور كان أشرف)[3]. يقصد الفارابي بصورة الصور العقل الفعال والعقل الحادي عشر وهو بالنسبة للعالم الطبيعي كالإله بالنسبة للعالم المعقول.

وهذا هو تحديد الفارابي لمصدر الشر الطبيعي، أما ابن سينا فيعرض موقف المذهب حيال هذه القضية أكثر تفصيلاً وتوضيحاً فيقرر بادىء ذي بدء أن الإله هو الخير المطلق (فأما الخير المطلق فقد وجد، وهو الحق تعالى وكذلك العقول الفعالة ومن يقرب منهم إذ هي أسباب الخيرات والبركات)[4]. فإذا كان ثمة خير مطلق في الوجود، فهل ثمة مطلق؟.

و ينفي ابن سينا وجود الشر المطلق (أما الشر المطلق والغالب والمساوي فلم يوجد)[5]. فهو ينفي وجوده حتى لا يكون مقابلاً وضداً ونداً للخير المطلق حتى لا

---

(١) الفارابي ــ التعليقات ص ٩.

(٢) الفارابي ــ السياسات المدنية ص ٢٨.

(٣) الفارابي ــ السياسات المدنية ص ٢٨.

(٤) ابن سينا ــ العرشية ص ١٧.

(٥) ابن سينا ــ العرشية ص ٢٧.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يكون ذلك إقراراً منه بوجود إله للشر في الوجود. كذلك ينفي غلبة الشر على الخير في أي موجود، أو حتى المساواة بين الشر والخير فيه، وذلك لأنه ــ كالفارابي ــ يرى أن اللاوجود هو الباطل المطلق، وهو الشر المطلق وحيث أن اللاوجود غير موجود، فإن الباطل المطلق والشر المطلق لا وجود لهما. وبذلك يقرن الفارابي وابن سينا بين الوجود والحق والخير من ناحية وبين اللاوجود والباطل والشر من ناحية أخرى.

ومن ثم فإن الخير يقل في الموجود كلما شابه نقص، وعلة هذا النقص بعده عن الخير المطلق وكثرة الوسائط والدرجات الوجودية بينهما، وبالتالي يزداد فيه الشر. وبما أن الهيولى هي الجارة اللصيقة للاوجود حيث أنها لا تزيد عنه إلا درجة واحدة فقط فإنها تكون أكثر الموجودات شراً لكن حسب مفهوم ابن سينا فإن الشر لا يزيد بل يتساوى مع الخير فيها. ولكن على أي حال فإن الهيولى هي مصدر الشر لأنها أقل الموجودات خيراً، وحيث أنها أزلية فإنها تكون بذلك مصدراً أزلياً للشر، وهذا قول يؤدي إلى إلزام القائلين به بالثنوية التي تقول بإلهين: إله خير وإله شر. ولعل انتباه ابن سينا إلى هذا الإلزام الذي يؤدي إليه مفهوم الفارابي ومفهومه للشر، هو الذي دعاه إلى نفي وجود شر مطلق وتقريره غلبة الخير على الشر في أكثر الموجودات شراً وأقلها خيراً.

ولكن حتى مع نفي وجود الشر المطلق، وغلبة الخير على الشر في الموجود الأدنى والأبعد عن الإله. فإن القول بأزلية هذا الموجود وبعده عن الفيض من ذات الإله يعني إثبات وجوده مستقلاً غير معلول للإله وحيث أن الشر يصارع الخير، فإن هذا القول يؤدي بلا شك إلى القول بالثنوية.

ولذلك لجأ الفارابي وابن سينا إلى القول بأن الشر هو سلب الخير ولم يجعلا له وجوداً ذاتياً مستقلاً تحاشياً لهذا الإلزام. ولكن يتحتم عليهما مع ذلك أن ينسبا كل شيء في الوجود إلى الإله، لأن الكل فيض منه، ومن ثم لا يجوز استثناء الهيولى من فيض الإله، وإلا أدى قولهما بغير ذلك إلى الثنوية، وإن نسبا الهيولى إلى الإله باعتبارها فيض من ذاته ككل شيء في الوجود فإن الشر الذي فيها وفي كل الموجودات الناقصة يعود بذلك إلى الإله. وهذا هو الأمر الذي حاول الفارابي وابن

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

سينا ألا يعودان به إلى الإله كما يعودان إليه بكل شيء في الوجود.

وبذلك يجد الفارابي وابن سينا أنفسهما أمام مأزق فلسفي حقيقي حيث أن نسقهما الفلسفي لا يقبل لا بهذا ولا بذاك.

والحق أن المتعمق في هذه القضية عندهما يشعر أن الغموض يكتنفها وأنهما لم يقدماها واضحة، حيث تضاربت أقوالهما. و يعتبر إخفاقهما في حلها راجع لمفهومهما عن القضاء والقدر.

ونتيجة لهذا الغموض اختلف الدارسون لفلسفة الفارابي حول تحديد مصدر الهيولى.

هل هي فيض من الإله ككل شيء؟ أو هي موجود ذاتي مستقل عنه؟

فنهم من قال أن الفارابي يثبت فيض المادة عن الإله، وبالتالي فإنه ــ إذا أصح هذا الرأي ــ يعود بالشر إلى الإله كمصدر له. ومنهم من قال بأزلية المادة مع استقلالية وجودها عن الإله. وقد وجدنا من النصوص للفارابي ما يؤيد الرأي الأول، وما يؤيد الرأي الثاني.

فقد مر بنا قول الفارابي بأن المادة الأولى المشتركة من فيض الأجسام السماو ية نتيجة إشراك أجسامها في طبيعة واحدة، وذلك يفيد أن الهيولى فيض من الإله لأن الأجسام السماو ية فيض منها من خلال العقول العشرة.

كذلك تبين لنا من قبل أن تقسيم الفارابي وابن سينا الوجود إلى واجب وممكن وممتنع، ثم تحديد الإمكان بالهيولى أو هي الممكن بالذات، فتكون أزلية لأنها نوع من نوعي الوجود الإثنين اللذين يعتبر الإله أحدهما وذلك يثبت لها وجوداً مستقلاً عن الإله فلا تكون فيضاً منه.

كما أن قولهما بأن الإله يخرج الموجود من الإمكان أو من العدم إلى الوجود، وليس يخرجه من اللاوجود أو الممتنع إلى الوجود، يعطي الإمكان هذا الإستقلال لأنه لا يجوز القول بأن الإله هو الذي يخرج الإمكان من الإمكان إلى الإمكان بالفيض. وحيث أن الهيولى هي الممكن بالذات أو المعدوم بالذات، فإن القول بوجودها بالفيض من الإله قول ممتنع عقلاً حيث يمتنع القول بأن الإله فاض

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الهيولى فنقلها من الإمكان إلى الإمكان، ومن ثم يمتنع القول بأنها فيض منه وإن الإله علتها كما هو علة كل شيء.

وهذا الرأي وإن كان ينزه الإله عن الشر حيث يجعل له مصدراً مستقلاً عنه، فإنه يؤدي إلى القول بإلهين.

ومع احتمال المذهب للتفسيرين كما رأينا فإن ابن سينا أغلق الباب أمام القول بالهيولى كموجود مستقل ليس من فيض الإله عندما نفى وجود الشر المطلق خوفاً من الوقوع في التنوية فانفتح أمامه الباب لكي يفسر وجود الهيولى بالفيض الإلهي.

ولكن يبقى بعد ذلك أمامه صعوبة أخرى وهي تعيين مصدر الشر في الوجود، إذ أن القول بفيض الإله للهيولى ينسب الشر إلى الإله في النهاية.

لكن أليس وجود كل الموجودات بالحالة التي هي عليها فيض من ذات الإله، ونتيجة حتمية لوجوده، وفيض الإله كامل فمن أين أتى النقص والشر في الوجود؟

فكان الحل في القول بأن الشر هو نقص الوجود.

يجيب الفارابي وابن سينا على ذلك بأن فيض الإله كامل أما النقص الذي يحدث في الموجودات الفائضة عن الصادر الأول ليس نتيجة لنقص في الفيض الإلهي كفاعل، بل نتيجة لضعف في قابل الفيض كمعقول فيقول:

(وأنه متى حصل حينئذ في آحاد نوع ما، كان ذلك النقص عائداً إلى ضعف في القابل، وقصور في المستعد، وإلا فالفيض عام من غير بخل به ولا منع عنه)[1].

ولكن هذا لا يحل المشكلة إذ أنه يؤدي إلى سؤال آخر وهو: ما هو مصدر الضعف في القابل والقصور في المستعد للفيض الإلهي ذلك الضعف والقصور اللذان يسببان النقص والشر في الوجود؟.

هنا لا يجد المذهب أمامه علة يعلل بها الضعف والقصور إلا الهيولى ذاتها أو

---

(١) ابن سينا ــ العرشية ص ١٦.

طبيعة المادة ذاتها وهذا ما يصرح به الفارابي حين يقول (إن الآفات التي تدخل على الأشياء الطبيعية إنما هي تابعة للضرورات ولعجز المادة عن قبول النظام التام)[1].

وهذه الإجابة تميل بالفارابي إلى تنزيه الإله عن الشر وفي نفس الوقت تؤدي إلى إعطاء المادة وجوداً ذاتياً مستقلاً ليس فائضاً عن الإله وقد مر بنا نتيجة هذا القول على التوحيد.

لكنا نجد ابن سينا أحياناً يتهرب حيال هذه القضية من نسبة الشر صراحة للإله و يتحاشى في نفس الوقت القول بالمادة كمصدر أصيل للشر القول وهو يتردد بين القولين، إلا أنه انتهى إلى ترجيح القول بنسبة وكموجود أزلي مستقل فائضاً عن الإله، وأحياناً أخرى يرجع عن هذا الشر إلى الإله، حتى لا يقع في الثنوية، باعتبار أن هذا القول أقل الإثنين مرارة وليس باعتباره حلواً، أو أقلهما خطأ وليس باعتباره حقاً.

فهو يصرح بإضافة الشر إلى واجب الوجود، ولكنه ليس بنفس الاعتبار الذي يضيف إليه الخير، حيث يقول (وإذا أضيف الخير إليه فعلى الخصوص مثل أن «بيده الخير وهو على كل شيء قدير» «يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر»). لأن الحق الأول تعالى مفيض الخيرات، ومنزل البركات والخير مقضي بالذات وبالقصد الأول، والشر مقضي بالعرض وبالقصد الثاني[2].

والقصد الأول ــ كما علمنا ــ هو العقل الصادر الأول من الإله والعقول المفارقة. والقصد الثاني هو فيض سائر الموجودات عن هذه العقول، والأول هو القضاء والثاني هو القدر ومن ثم فكأنه ينسب الشر للقدر دون القضاء و يفرق بين قصد وقصد للإله ويجعل أحدهما وهو القضاء صادراً عنه بالذات والآخر وهو القدر صادراً عنه بالعرض.

وذلك لكي يجعل ثمة فرق بين صدور الخير منه وصدور الشر عنه فجعل الأول بالذات والثاني بالعرض. ولكن الشر صادر منه على أي حال ومن ثم يتحاشى ابن

---

(١) الفارابي ــ التعليقات ص ٩.

(٢) ابن سينا ــ الوسنة ص ١٧.

سينا بذلك الوقوع في القول بإلهين.

وهذا التعليل السينوي لا يخلو من اعتراضات إذ كيف يكون الأول إلهاً و يصدر منه الشر ولو بالعرض، خاصة أن كل ما يصدر من ذاته وليس بإرادته واختياره. ولو كان ذلك الشر قليل ومن أجل الخير الكثير فإنه في النهاية إن لم ينسب النقص إلى ذات الأول فإنه ينسب النقص إلى قدرته وفاعليته، حيث يقال أن الإله ليس بقادر على إيجاد عالم كله خير محض.

كما أن الإله ليس بذي عرض حتى يقال أن شيئاً يصدر منه بالعرض وليس بالذات على أن هذه الإجابة الواضحة التي حسم فيها ابن سينا مسألة تعيين مصدر الشر بنسبته إلى واجب الوجود لم تقض تماماً على الغموض والتضارب الذي يكتنف أقواله حولها ــ كما هو الحال عند معلمه الثاني ــ حيث باءت معالجة كل منهما لمسألة الشر في النهاية بالفشل والإخفاق التامين فهما ينزهان الإله عن الشر تارة ثم ينسبانه إليه تارة أخرى، ولعل اعتبار القدر مصدراً للشر يؤكد ذلك لأن القدر منسوب إليه.

بالإضافة إلى أن مفهوم الشر كنقص للخير غير صحيح، حيث يثبت الواقع وجود كائنات، وموجودات وأحوال وقوى نفسية ليست خيراً وليست شراً، والقول بأن وجود الشر هو نتيجة نقص في الموجود الجزئي الكليات مع أن العقول العشرة الفائضة عن الإله تتناقص تدريجياً وهذا عن ماهيته النوعية غير صحيح، لأنه ينسب الشر لجزئيات و يبرىء منها التناقص هو نقص في الخير مما يجعله شراً والفيلسوفان لا يقبلان مثل هذه النتيجة بالنسبة للعقول العشرة، رغم أن تفسيرهما للشر يقتضي أن يكون فيهم شراً بمقدار ما فيهم من نقص الوجود بالنسبة للأول.

ولا شك أن العودة بالشر الطبيعي في النهاية إلى الأول ليس له ما يبرره عند ابن سينا سوى أنه اضطر إليه اضطراراً.

هذا ما يقدمه المذهب كتحديد لمصدر الشر الطبيعي في الوجود، أما عن الشر الإنساني فإن الفارابي وابن سينا يعينان مصدره في جسد الإنسان وليس في نفسه، ويجعلان من ضرورات هذا الجسد سجناً للنفس مانعاً لها عن وصولها إلى الكمال الإنساني، بالتعقل المحض، حيث تركن أعضاؤه إلى الحس والتمثيل فلا تصل إلى

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مستوى التعقل إلا قليلاً ــ يقول الفارابي (القوى البدنية تمنع النفس عن التفرد بذاتها وخاصة إدراكاتها فهي تدرك الأشياء متخيلة لا معقولة لانجذابها إليها واستيلائها عليها) [1].

ومن ثم نسب الفارابي إلى الجسد البشري ضرورة طبيعية تعيق النفس عن تحقيق ذاتها، وبلوغ هدفها النهائي وهو الوصول إلى حالة العقلانية المحضة وهذا يعني أن الفارابي يرى أن الإنسان ليس حراً بمقتضى فطرته، وذاته ليست متحررة بمقتضى الخلقة والجبلة أو بمقتضى ما يسميه الفارابي الكمال للإنسان، وإنما على النفس أن يجاهد ويقاوم رغبات الجسد ونزواته إعلاء لقواه النفسية على هذا الجسد ثم إعلاء للنفس الناطقة على سائر هذه القوى عندئذ يكون قد نجح في تحقيق النظام الأتم والأكمل في ذاته، وذلك هو خيره، وبذلك يتخلص من شرور نفسه، ومن ثم يصبح حراً حرية حقيقية بالوصول إلى مرحلة العقلانية المحضة.

ومن ثم فمفهوم الحرية الإنسانية لا يتمثل ولا يتشخص في مواقف سلوكية يزاول فيها الإنسان اختياره الحر بصرف النظر عن نتيجة الاختيار بل الحرية عنده تتمثل في المرحلة النهائية التي يصلها الإنسان بعد مجاهدة ومكايدة وعناء من أجل التعقل المحض وتحقيق الذات.

وليس فعل الخير ومزاولة الفضيلة والابتعاد عن الشر وارتكاب الرذيلة إلا وسيلة مساعدة تؤدي إلى التحرير المطلق المتمثل في بلوغ حالة العقلانية المحضة التي عندها يكون الإنسان قد تحرر من كل الضرورات الجسدية والمادية.

فالحرية حالة معرفية ووجودية.

ومن ثم يوحد الفارابي وابن سينا بين المعرفة والوجود في الإنسان حيث الوجود الحق الكامل عقل مطلق.

ومن ثم لا تتحقق الذات الإنسانية في حياة الفرد إلا بتخليص النفس من كل ما هو مادي واستكمال كل ما هو عقلاً وعاقلاً ومعقولاً، أي علماً صرفاً وحينئذ يكون موجوداً حقيقياً على غرار العقول المفارقة وتلك هي الحرية التامة والسعادة الأبدية.

---

(١) الفارابي ــ التعليقات ص ٤.

ومن ثم يقرر الفارابي وابن سينا أن الفيلسوف باعتباره القادر وحده على تحقيق عقلانيته دون سائر البشر ــ هو الإنسان الحر ــ حيث يستطيع التحرر من الضرورة الطبيعية المتمثلة في صبره والضرورة النفسية المتمثلة في نفسه وحيث أن الضرورتين مرتبطتان، فلا يتحرر الإنسان من إحداهما إلا بتحرره من الأخرى، وخضوعه لإحداهما يستتبع الخضوع للأخرى، والتحرر الكامل هو التخلص من الحس والتمثيل كمصادر للمعرفة والارتفاع عنهما إلى التعقل فقط.

وذلك لأن الإحساس هو أساس الضرورات الجسدية كاللذة والشهوة وغير ذلك والتمثيل هذا أساس الضرورات النفسية كالهوى والنزوع والرغبات. وكل ذلك ينبغي على الإنسان أن يتخطاه للوصول إلى غايته عندئذ يصبح فيلسوفاً.

وذلك هو مفهوم الفارابي وابن سينا للخير الإنساني وللشر الإنساني. فالخير في التحرر من الضرورتين الجسدية والنفسية والشر في الخضوع لهما.

أما مصدر الشر الإنساني فلا شك أن الفارابي وابن سينا يجد ذاته في الإنسان كما مر بنا و يعزيانه إلى ركون الإنسان إلى الحس والتمثيل وإخفاقه في تحرير ذاته منهما.

ولكن يجب ألا ننسى أن العاجز عن تحقيق خيره والوصول إلى كماله الذاتي إنما هو عاجز بمقتضى القدر. ولأن اختياره محكوم بالجبرية الكونية التي فرضت عليه هذا الإخفاق. وقد مر بنا مفهوم ابن سينا للإختيار الإنساني وتعليله بمسبب الأسباب ومن ثم يكون الشر الإنساني أيضاً عائداً في النهاية إلى واجب الوجود ومنسوباً إليه كنتيجة حتمية لمفهوم القضاء والقدر والخير والشر.

وبذلك يقف المذهب عاجزاً عجزاً تاماً عن إثبات الإرادة على مرتكب الشر وتحميله مسئولية فعله الخلقي، وذلك يؤدي إلى نسبة الظلم إلى الإله حيث يكون الجزاء والثواب السرمديان واقعين على الإنسان بعد الموت بالرغم من وقوع أفعاله منه بمقتضى الضرورة الكونية والقدر ومن ثم يخفق المذهب أيضاً حيال هذه القضية التي تنتهي في مثل هذه الحالة إلى نفي العدل عن الإله وتقرير الظلم الكوني في الوجود كأمر واقع لا يجد له المذهب تبريراً.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المصادر العربية

أفلاطون:

(محاورات أفلاطون) ترجمها عن اليونانية إلى الإنجليزية بنيامن جويت، وترجمها عن الإنجليزية د. زكي نجيب محمود. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة ١٩٦٣، ويضم المحاورات الآتية:

أوطيفون. الدفاع اقريطون وفيدون.

(فايدروس) تحقيق الدكتورة أميرة حلمي مطر.

(جورجياس) ترجمة د. حسن ظاظا مراجعة د. علي سامي النشار ــ الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر القاهرة ١٩٧٠.

(بروتاجوراس) ترجمها إلى الإنجليزية بنيامين جويت ونقلها إلى العربية محمد كمال يوسف، وراجعها د. محمد صقر خفاجه.

(فيدون) ترجمها عن الفرنسية عباس الشربيني وراجعها وعلق عليها د. النشار، د. نجيب بلدي. طبعة دار المعارف بمصر ١٩٦٢.

أرسطو:

ما بعد الطبيعة ــ بتفسير أبي الوليد ابن رشد. نشر دار المشرق بيروت ١٩٦٧.

(علم الطبيعة) ترجمه من الإغريقية إلى الفرنسية بارتلمي سانتهلير ونقله إلى العربية أحمد لطفي السيد. القاهرة مطبعة دار الكتب المصرية ١٣٥٣هـ = ١٩٣٥م.

(الكون والفساد) ترجمه من الإغريقية إلى الفرنسية بارتلمي سانتهلير ونقله إلى العربية أحمد لطفي السيد. مطبعة دار الكتب المصرية ــ القاهرة ــ ١٣٥٠هـ = ١٩٣٢م.

(مختارات من كتاب ما بعد الطبيعة) ترجمة ماجد فخري. فصل من كتاب النصوص الفلسفية الميسرة. اختيار الدكتور كمال البازجي. دار العلم للملايين. بيروت ١٩٦٣م.

(النفس) ترجمة أحمد فؤاد الأهواني ومراجعة الأب جورج شحاته قنواتي.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الكندي:

(رسائل الكندي الفلسفية). تحقيق ونشر د. محمد عبد الهادي أبو ريدة في جزئين دار الفكر العربي ١٩٥٣م. وقد رجعنا فيه إلى الرسائل الآتية:

ــ رسالة الكندي إلى المعتصم بالله.
ــ كتاب الجواهر الخمسة.
ــ رسالة الحدود.
ــ كتاب الكندي في الإبانة عن العلة الفاعلية القريبة للكون والفساد.
ــ رسالة الكندي في الإبانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة.
ــ رسالة أبي يعقوب ابن إسحاق الكندي في النفس.
ــ رسالة الكندي في الفاعل الحقي الأول.
ــ رسالة الكندي في سجود الجرم الأقصى.

القاضي عبد الجبار:

(المغني) الجزء التاسع و(المحيط بالتكليف) تحقيق عمر عزمي جـ١.

الفارابي:

(آراء أهل المدينة الفاضلة) تقديم وتحقيق دكتور ألبير نصري نادر. المطبعة الكاثوليكية. بيروت. ط أولى سنة ١٩٥٩م.

(رسائل الفارابي) وهي إحدى عشر رسالة. الطبعة الأولى. بمطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر أباد الدكن ــ الهند ــ سنة ١٣٥٤هـ-١٩٢٦م. وقد رجعنا في هذا المصدر إلى الرسائل الآتية:

ــ رسالة في إثبات المفارقات.
ــ عيون المسائل.
ــ تحصيل السعادة.
ــ التعليقات.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ـ كتاب التنبيه على سبيل السعادة.
ـ الدعاوى القلبية.
ـ السياسات المدنية.
ـ زينون الكبير اليوناني.
ـ كتاب الفصوص.
ـ مسائل متفرقة.

فلسفة أرسطو طاليس وأجزاء فلسفته ومراتب أجزائها والموضع الذي منه ابتدأ وإليه انتهى. حققه وقدم له وعلق عليه الدكتور محسن مهدي. نشر لجنة إحياء التراث الفلسفي العربي. دار مجلة سفر. بيروت ١٩٦١م.

(إحصاء العلوم) تحقيق الدكتور عثمان أمين.

ابن سينا:

(الإشارات والتنبيهات) جـ٣، ٤ تحقيق سليمان دنيا.

(النجاة).

(الشفاة).

(رسالة أضحوية في أمر المعاد).

(الرسالة العرشية).

(الرسالة في القوى النفسية وإدراكاتها).

(رسالة الحدود).

(رسالة في سر القدر).

القشيري، أبو القاسم عبد الكريم ابن هوازن القشيري:

(الرسالة القشيرية في علم التصوف) ط. مكتبة محمد علي صبيح. القاهرة ـ ١٩٥٧م.

يوسف كرم:

(تاريخ الفلسفة اليونانية).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

شارل فرنر:

(الفلسفة اليونانية) ترجمة تيسير شيخ الأرض. دار الأنوار ــ بيروت الطبعة الأولى ــ أيلول ١٩٦٨م.

سيد جويك:

(المجمل في تاريخ علم الأخلاق) ترجمة الدكتور توفيق الطويل جـ١.

ويل ديورانت:

(قصة الفلسفة) ترجمة أحمد الشيباني ــ منشورات المكتبة الأهلية ــ بيروت.

د. محمد علي أبو ريان:

(تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام) دار النهضة ــ بيروت ١٩٧٦م.

د. زكريا ابراهيم:

(مشكلة الحرية).

ديبور:

(تاريخ الفلسفة الإسلامية).

د. محمد عبد الهادي أبو ريدة:

(مقدمة رسائل الكندي الفلسفية).

د. حسين أتاي:

(نظرية الخلق عند الفارابي) منشورات مهرجان الفارابي ــ وزارة الإعلام العراقية.

عبد الكريم المرافق:

(الإلهيات عند الفارابي) مهرجان الفارابي ــ وزارة الإعلام العراقية ١٩٧٥م.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فهرس الموضوعات

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الموضوع	الصفحة

■ الفصل الثالث:

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية ٧٨٨٤ / ١٩٩٦م

دار النصر للطباعة الإسلامية
٢ ـ شارع نشاطى شبرا القاهرة
الرقم البريدى ـــ ١١٢٣١


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)




Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)



Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)



Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

دار الاعتصام للطبع والنشر والتوزيع
٨ شارع حسين حجازى ـ القاهرة
هاتف . ٣٥٥١٧٤٨ ـ ٣٥٤٤٧٤٨ ـ فاكس : ٣٥٤٦٠٣١
ص ب . ٤٧٠ القاهرة ـ الرمز البريدى ١١٥١١